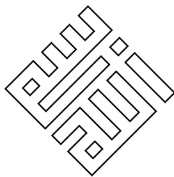
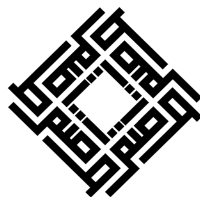
کلام محمّد رؤیای محمّد

عبدالکریم سروش



انتشارات صقراط





انتشـارات صقراط

کلام محمد، رویای محمد

عبدالکریم سروش

پاییز

۱۳۹۷



انتشـارات صقراط

انتشارات صقراط زیر نظر مدرسه مولانا اقدام بـه فعالیت مـی‌کنـد.
وب‌سایت: www.drsoroush.com
آدرس ایمیل: schoolofrumi@gmail.com
فیس‌بوک: www.facebook.com/DrSoroushOfficialPage
www.facebook.com/SchoolofRumi

کلام محمد، رویای محمد
عبدالکریم سروش
ویراستار: افسانه فرامرزی
نوبت چاپ: اول / پاییز ۱۳۹۷

به نام خدا

«مژده ای دل که دگر باد صبا باز آمد». مبتهج و مفتخریم که اعلام کنیم «انتشارات صقراط» زیر نظر مدرسه مولانا کار خود را شروع می‌کند. مدرسه مولانا به وعده خود وفا می‌کند و با وجود همه فراز و نشیب‌ها نشر تازه‌ای در فضای اندیشگی و روشنفکری ایران می‌گشاید. انتشارات صقراط بنا دارد اولاً آثار عبدالکریم سروش را در خارج از ایران به طبع برساند، ثانیاً آثار روشنفکرانی را که آثارشان در ایران متوقف مانده است منتشر کند، به این امید که از این طریق دریچه‌ای بر فضای بسته اندیشگی ایران باز کند.

حسین دباغ

مدیر مدرسه مولانا

دوازدهم آبان ۱۳۹۷ معادل سوم نوامبر ۲۰۱۸

فهرست مطالب

مقدمه

از بیست و پنج سال پیش تا امروز راه بلندی را پیموده‌ام. ابتدا کلام خدا را عین کلام محمد(ص) انگاشتم و با این جهش، برای حل مشکل کلام باری راهی نشان دادم و سپس با تأمل بیشتر در کلام محمد(ص)، که در قرآن و حدیث تجلی و تبلور یافته است، دریافتم که گفتار قرآنی در دو بستر تکون یافته است: بستر دیالوگ و بستر رویا.

قرآن فرموده‌هایی یک‌سویه نیست که از بالا به پایین صادر شده باشد، بلکه گفتگویی‌ست دو سویه میان پیامبر و معاصرینش؛ اعمّ از مؤمنان و منکران، و اهل کتاب و امّیان، و در بطن جامعه و جهان‌بینی کهن و قبایلی، و به زبان عربی که از دل تاریخ و فرهنگ عربی برآمده و طاقت و ظرفیتی ویژه و محدود دارد.

رویایی هم هست یعنی سمعی ـ بصری و گویشی ـ نمایشی است و لذا تعبیر رویای محمد بر آن صادق‌ترست تا کلام محمد یا کلام خدا.

و چون رویایی است و صورت‌گری خیال محمد را با خود دارد، محتاج تعبیر است.

این متن باید چنان خوانده شود که حقّا کلام محمد و از دهان او و محصول عقل و خیال اوست. چنین خواندن قرآن معنای تازه‌ای بدان می‌بخشد و بسیاری از مَجازات را حقیقت می‌کند و کثیری از ابهامات و شبهات را بی‌تکلف از آن می‌زداید، که کم‌ترین آنها شبهه‌ی جبر و اختیارست.

رویایی دانستن قرآن کوشش‌های مفسّران پیشین را نیز ارج می‌نهد که باب تأویل را گشودند و جهد و اجتهادی ناکام در حلّ معضلات تفسیری کردند و آشکار می‌کند که آنان هم در نیمه‌ی راه تعبیر بودند، هرچند بدان تفطّن کافی نیافتند.

بسط تجربه نبوی دنباله‌ی منطقی *قبض و بسط تئوریک شریعت* بود و اینک *کلام محمد، رویای محمد* ادامه‌ی منطقی آن دو است و بیان می‌کند که مهم‌ترین پیش‌فرض‌ها برای درک کلام محمد پیش فرض‌های تعبیری است.

قرآن نسبتی با رسول دارد که درآن نسبت، حضور سهمگین خدا فاعلیّت‌های دیگر را در حجاب برده است. اما نسبتی با ما دارد که درین نسبت اولاً باید حضور پیامبر را حس کنیم و ثانیاً حجاب از رخ دیگر فاعلیت‌ها برداریم و این وقتی فهمیده می‌شود که قرآن را چون تألیف مستقیم پیامبر بخوانیم و صنعت التفات را در سراپای آن جاری بدانیم.

این نکات فشرده با تأمل در اندیشه‌های نهفته درین کتاب آشکارتر خواهد شد وخواننده را بعون‌الله به درک صحیح‌تر و روشن‌تری از قرآن کریم رهنمون خواهد گشت. وکل میسّر لما خلق له. والله ولیّ التوفیق.

عبدالکریم سروش

مردادماه ۱۳۹۷

کلام محمـــد(ص)

کلام محمد(ص)
گفتگو با عبدالکریم سروش درباره قرآن
میشل هوبینک*

محمد آفرینندهی قرآن است. این چیزی است که اصلاحگر مشهور ایرانی عبدالکریم سروش در کتابش *بسط تجربهی نبوی* که قرار است ترجمهاش سال آینده منتشر شود، میگوید. سروش با این دیدگاه از

*. میشل هوبینک، در بخش عربی رادیو جهانی هلند کار میکند. *بسط تجربهی نبوی* اوایل سال ۲۰۰۸ توسط انتشارات بریل در لایدن منتشر خواهد شد.

از زمان به قدرت رسیدن محمود احمدینژاد، کار کردن در ایران روز به روز برای عبدالکریم سروش دشوارتر شده است. به همین دلیل، او دعوت به تدریس در دانشگاههایی چون هاروارد و پرینستون در آمریکا و ویسنشافتکولگ در برلین را پذیرفته است. در سال گذشتهی تحصیلی، سروش مدرّس میهمان در دانشگاه آزاد آمستردام و مؤسسهی مطالعهی اسلام در جهان مدرن(ISIM) در لایدن هلند بوده است.

ـ برگردان این گفتگو از انگلیسی به فارسی توسط آصف نیکنام انجام شده است.

بسیاری از اصلاح‌گران تندروی مسلمان پیش‌تر می‌رود. سروش در مصاحبه‌اش با زمزم چکیده‌ای از این آراء را بیان کرده است.

عبدالکریم سروش رهبر جریان روشنفکری اصلاح‌طلب ایران به‌شمار می‌آید. او در ابتدا از حامیان آیت‌الله خمینی بود و در اوایل شکل‌گیری جمهوری اسلامی چند منصب رسمی داشت؛ از جمله مشاور آیت‌الله خمینی در اصلاحات فرهنگی و آموزشی به‌شمار می‌آمد. اما وقتی روشن شد که این پیشوای معنوی، حاکمی مستبد است، سروش با سرخوردگی از این مناصب کناره گرفت.

از اوایل دهه‌ی ۹۰ میلادی، او از جمله روشنفکران جمهوری‌خواه بوده است که بحث درباره‌ی مفاهیم دموکراسی اسلامی را آغاز کردند؛ اما به تدریج از کل نظریه‌ی یک حکومت اسلامی فاصله گرفتند.

مدعای اصلی سروش ساده است: تمام معرفت‌های بشری و استنباط‌های انسانی از دین، تاریخی است و معروض خطا. او با این نظر حکومت دینی ایران را تضعیف می‌کند؛ چون اگر تمام فهم‌های بشری از دین معروض خطا باشد، هیچ کس نمی‌تواند به نام خدا ادعای پیاده کردن شریعت را داشته باشد، حتی روحانیون ایرانی.

سروش در *بسط تجربه‌ی نبوی* روشن می‌سازد که نظرش درباره‌ی خطاپذیر بودن معرفت دینی تا حدی درباره‌ی قرآن نیز صادق است. سروش در کنار اندیشمندان دیگری چون نصر حامد ابوزید و محمد ارکون، در شمار گروهی اندک از اصلاح‌گران رادیکالی است که مدافع رهیافتی تاریخی به قرآن هستند.

اما او در کتابش از بسیاری از همکاران رادیکالش فراتر رفته است. او مدعی است که قرآن نه تنها محصول شرایط تاریخی خاصی است که در بستر آن شکل گرفته است، بلکه برآمده از ذهن حضرت محمّد

و تمام محدودیت‌های بشری او نیز هست. سروش می‌گوید این سخن، سخنی بدیع و تازه نیست؛ چون بسیاری از اندیشمندان سده‌های میانه هم قبلاً به آن اشاره کرده‌اند.

***

چگونه می‌توان چیزی همچـــون «وحی» را در جهان مــــــدرن و راززدایی شده‌ی امروز، با معنا دید؟

وحی «الهام» است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند، هر چند پیامبران این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند. در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعاره‌ی شعر می‌فهمیم. چنانکه یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه‌ی شعر است.

شعر ابزاری معرفتی است که کارکردی متفاوت با علم و فلسفه دارد. شاعر احساس می‌کند که منبعی خارجی به او الهام می‌کند و او چیزی دریافت کرده است. و شاعری، درست مانند وحی، یک استعداد و قریحه است: شاعر می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی مردم بگشاید؛ شاعر می‌تواند جهان را از منظری دیگر به آن‌ها بنمایاند.

به نظر شما، قرآن را باید محصول زمان خودش دید. آیا این سخن متضمن این نیز هست که شخص پیامبر نقشی فعال و حتی تعیین‌کننده در تولید این متن داشته است؟

بنا به روایات سنتی، پیامبر تنها وسیله بود؛ او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل می‌کرد. اما، به‌نظر من، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن داشته است.

استعاره‌ی شعر به توضیح این نکته کمک می‌کند. پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفتـــــه

است. اما در واقع ــ یا حتی بالاتر از آن، در همان حال ــ شخص پیامبر همه چیز است: آفریننده و تولید کننده. بحث درباره‌ی این‌که آیا این الهام از درون است یا از بیرون، حقیقتاً این‌جا موضوعیتی ندارد، چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و برون نیست.

این الهام از «نَفس» پیامبر می‌آید و البته «نفس» هر فردی الهی است، اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد؛ از آن رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده است. «نفس» او با خدا یکی شده است. سخن مرا این‌جا به اشتباه نفهمید: این اتحاد معنوی با خدا به معنای خدا شدن پیامبر نیست. این اتحادی است که محدود به قد و قامت خود پیامبر است. این اتحاد به اندازه‌ی بشریت است، نه به اندازه‌ی خدا.

جلال الدین مولوی، شاعر عارف، این تناقض‌نما را با ابیاتی به این مضمون بیان کرده است که: «اتحاد پیامبر با خدا، همچون ریختن بحر در کوزه است».

اما پیامبر به‌نحوی دیگر نیز آفریننده‌ی وحی است. آن‌چه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی‌توان به‌همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آن‌ها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه‌ی شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند.

شخصیت او نیز نقش مهمی در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او: پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احـــوالات

روحی‌اش [در آن نقش دارند.] اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح، در حالی که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام این‌ها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبه‌ی کاملاً بشری وحی است.

پس قرآن جنبه‌ای انسانی و بشری دارد. این یعنی قرآن خطاپذیر است؟

از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد. اما امروزه، مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسایل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و آیین‌های عبادی خطاپذیر نیست. آن‌ها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسایلی که به این جهان و جامعه‌ی انسانی مربوط می‌شوند، اشتباه کند. آن‌چه قرآن درباره‌ی وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید، لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چون قرآن در سطح فرهنگ زمانه نازل شده است.

من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد؛ در حالی که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقاً به آن‌چه می‌گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره‌ی زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیش‌تر بوده است. او این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است. و این نکته خدشه‌ای هم به نبوت او وارد نمی‌کند، چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ.

شما به فیلسوفان و عارفان سده‌های میانه همچون مولوی اشاره مـــــی‌کنید. دیدگاه‌های شما درباره‌ی قرآن تا چه اندازه ریشه در سنت اسلامی دارد؟

بسیاری از دیدگاه‌های من ریشه در اندیشه‌ی سده‌های میانی اسلام دارد. این سخن را که نبوت مقوله‌ای است بسیار عام و نزد اصناف مختلف آدمیان یافت می‌شود، هم در اسلام شیعی و هم نزد عارفان وجود دارد. متکلم بزرگ شیعی، شیخ مفید، امامان شیعه را پیامبر نمی‌داند؛ اما تمام ویژگی‌هایی را که پیامبران دارا هستند، به آن‌ها نسبت می‌دهد. هم‌چنین عارفان نیز عمدتاً معتقدند که تجربه‌ی آن‌ها از جنس تجربه‌های پیامبران است. و باور به این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است، در عقاید معتزله دال بر مخلوق بودن قرآن به‌طور تلویحی آمده است.

اندیشمندان سده‌های میانه غالباً این نظرها را به شیوه‌ای روشن و مدون بیان نمی‌کردند و ترجیح می‌دادند آن‌ها را در خلال سخنانی پراکنده یا در لفافه بیان کنند. آن‌ها نمی‌خواستند برای مردمی که توانایی هضم این اندیشه‌ها را نداشتند، ایجاد تشویش و سردرگمی کنند. به‌عنوان مثال، مولوی جایی می‌گوید که قرآن، آیینه‌های ذهن پیامبر است. آن‌چه در دل سخن مولوی مندرج است این است که شخصیت پیامبر، تغییر احوال او و اوقات خوب و بد او، همه در قرآن منعکس هستند.

پسر مولوی حتی از این هم فراتر می‌رود. او در یکی از کتاب‌هایش می‌گوید که چند همسری به این دلیل در قرآن مجاز دانسته شده است که پیامبر زنان را دوست می‌داشت. و به این دلیل بود که به پیروانش اجازه‌ی اختیار کردن چهار زن را داده بود!

آیا سنت شیعی به شما اجازه می‌دهـــد که اندیشه‌هایتـــــان را درباره‌ی بشری بودن قرآن مدون کرده و توسعه دهید؟

مشهور است که در اسلام سنی، مکتب عقل‌گرای اعتزالی در برابر اشعریان و عقیده‌ی آن‌ها دالّ بر جاودانی بودن و غیرمخلوق بودن قرآن شکست سختی خورد. اما در اسلام شیعی، معتزلیان به‌نحوی ادامه‌ی حیات دادند و زمینی حاصل‌خیز را برای رشد یک سنت فلسفی غنی فراهم کردند. اعتقاد معتزلیان دالّ بر مخلوق بودن قرآن در میان متکلمان شیعی، تقریباً اعتقادی است بلامنازع.

امروز می‌بینید که اصلاح‌گران سنی به موضع شیعیان نزدیک‌تر می‌شوند و اعتقاد مخلوق بودن قرآن را می‌پذیرند. اما روحانیون ایران در استفاده از منابع فلسفی سنت شیعی برای گشودن افق‌هایی تازه به روی فهم دینی ما مردد هستند. آن‌ها قدرت‌شان را بر پایه‌ی فهمی محافظه‌کارانه از دین مستحکم کرده‌اند و هراس دارند که مبادا با گشودن باب بحث درباره‌ی مسایلی از قبیل ماهیت نبوت، همه چیزشان از دست برود.

پیامدهای دیدگاه‌های شما برای مسلمانان معاصر و نحوه‌ی استفاده‌ی آن‌ها از قرآن به منزله‌ی یک راهنمای اخلاقی چیست؟

تلقی بشری از قرآن تفاوت نهادن میان جنبه‌های ذاتی و عرضی قرآن را میسر می‌کند. بعضی از جنبه‌های دین به‌طور تاریخی و فرهنگی شکل گرفته‌اند و امروز دیگر موضوعیت ندارند. همین امر، به‌عنوان مثال، درباره‌ی مجازات‌های بدنی که در قرآن مقرر شده‌اند، صادق است. اگر پیامبر در یک محیط فرهنگی دیگر زندگی می‌کرد، این مجازات‌ها احتمالاً بخشی از پیام او نمی‌بودند.

وظیفه‌ی مسلمانان امروز این است که پیام گوهری قرآن را به‌گذشت زمان ترجمه کنند. این کار درست مانند ترجمه‌ی یک ضرب‌المثل از یک زبان به زبان دیگری است. ضرب‌المثل را تحت‌اللفظی ترجمه

نمی‌کنید. ضرب‌المثل دیگری پیدا می‌کنید که همان روح و معنا را داشته باشد، همان مضمون را داشته باشد، ولی شاید همان الفاظ را نداشته باشد.

در عربی می‌گویند که فلانی خرما به بصره برده است. اگر قرار باشد این را به انگلیسی ترجمه کنید، می‌گویید فلانی زغال‌سنگ به نیوکاسل برده است. درک تاریخی و بشری از قرآن به ما اجازه‌ی این کار را می‌دهد. اگر بر این باور اصرار کنید که قرآن کلام غیرمخلوق و جاودانی خداست که باید لفظ به لفظ به آن عمل شود، دچار مخمصه‌ای لاینحل می‌شوید.

بشـــر و بشیـــر
پاسخ به نقد اول آیت‌الله جعفر سبحانی

به نام خدا

نسخه قانون ما عین شفاســـــت
مصحف ما مستفاد از مصطفاسـت
ای مبارک آن گلیم گل تـــــو را
وی خنک آن وصف مزّمّل تـو را
نه ملک بودی نه دلخسته ز خاک
ای بشیر ما بشر بودی و پـــــاک[1]

استاد مکرّم، حضرت آیت‌الله آقای جعفر سبحانی
پس از تقدیم تحیّت، نامه‌ی پدرانه و محترمانه و نیک‌خواهانـه‌ی

۱. عبدالکریم سروش

شما را در پایگاه خبرگزاری فارس خواندم و آن را حاوی موعظه‌ی حسنه و جدال به احسن یافتم. شک ندارم که وظیفه روحانی و غیرت ایمانی و عرق مسلمانی و «دولت احمدی و معجزه سبحانی» شما را به نوشتن آن نامه برانگیخته است. من جسارت نمی‌کنم و همچون شما نمی‌گویم که «عواملی در کارست و از شما بهره‌کشی می‌کنند» چرا که نه داعی و نه دلیلی برین امر دارم و نه آوردن چنین کلماتی را زیبنده‌ی یک بحث علمی و طلبگی مشفقانه و منصفانه می‌دانم. پیش از شما چهار نفر از فضلای حوزه علمیه نیز درین بحث شرکت جسته بودند، و همه به زبان تحلیل و استدلال و بدون طعن و تکفیر سخن گفته بودند، مگر «قرآن شناسی» که رسم مروت فرونهاد و سخن‌هایی نه بر سبیل حکمت گفت، و مرا از قرآن‌ستیزان خواند.

نمی‌کنم گله‌ای لیک ابر رحمت دوست
به کشته‌زار جگر تشنگان نداد نمی
چرا به یک نی قندش نمی‌خرند، آنکس
که کرد صد شکر افشانی از نی قلمی[1]

باری شگفتی من، نخست از این است که فرموده‌اید «سکوت او را می‌توانم گناهی نابخشودنی در مقابل این گزارش به‌شمار آورم». آیا خبر یقینی دارید که من در این مورد سکوت کرده‌ام؟ آیا مصاحبه مرا با روزنامه کارگزاران، درین خصوص نخوانده‌اید؟ یا گناه از مخبران است که این خبرها را از شما دریغ می‌کنند؟

من درین جا عین آن گفتگو را می‌آورم و سپس به تفصیل پاره‌ای

۱. حافظ، غزل ٤٧١

از مجمل‌ها خواهم پرداخت و شما خواهید دید که پاسخ کثیری از انتقادات شما و دیگران به‌صراحت و کفایت در آن هست و اطمینان دارم که اگر آن را پیش‌تر ملاحظه فرموده بودید، زحمت‌تان کم‌تر و رحمت‌تان افزون‌تر و صورت و سیرت نقدتان دیگر می‌شد.

متن مصاحبه

کلام محمد، اعجاز محمد

در پاره‌ای از روزنامه ها و سایت‌های اینترنتی اخیراً آورده‌اند که دکتر سروش رسماً «نزول قرآن را از جانب خدا انکار کرده و آن را کلام بشری محمد دانسته است». آیا چنین است؟

شاید مزاح کرده‌اند یا خدای نکرده اغراض سیاسی و شخصی داشته‌اند.

حال نظر و توضیح شما چیست؟

انشاءالله حسن نظر و غفلت از معنا داشته‌اند، وگرنه کسی که با ولایت کلیه‌ی الهیه آشناست و قرب اولیای خدا با خدا را می‌داند و از تجربه‌ی اتحادی آنان باخبر است چنین منکرانه سخن نمی‌گوید. اولیای خدا چنان به خدا نزدیک و در او فانی‌اند که کلام‌شان عین کلام خدا و امر و نهی‌شان و حبّ و بغض‌شان عین امر و نهی و حبّ و بغض الهی است. پیامبر عزیز اسلام بشر بود و خود به بشریت خود مقر و معترف بود «قُل سبُحانَ ربی هَل کنتُ الا بشراً رسولاً؟»[1]، اما در عین حال این بشر چنان رنگ و وصف

۱. اسراء: ۹۳

الهی گرفته بود، و واسطه‌ها (حتی جبرئیل) چنان از میان او و خدا برخاسته بودند که هرچه می‌گفت هم کلام انسانی او بود هم کلام وحیانی خدا. و این دو از هم جدا نبود.

همچو سنگی کو شود کل لعل ناب
پر شود او از صفات آفتـــــــــاب[۱]

انشاءالله با تأمل درین دقیقه‌ی عرفانی گره مشکل گشوده شود و سرّ کلام آشکار گردد.

پس نزول جبرئیل و آوردن وحی چه می‌شود؟

در نظر عارفان، جبرئیل به خداوند از محمد(ص) نزدیک‌تر نیست، بل جبرئیل است که تابع پیامبر است. مگر در داستان معراج نیامده است که جبرئیل از همراهی با پیامبر بازماند و از سوختن بال و پرش هراسید؟ معنی این حکایت چیست؟ مگر رهبر فقید انقلاب نگفت که «جبرئیل را هم پیامبر نازل می‌کرد»؟ آیا معنی این سخن این است که خدا جبرئیل را فرو نفرستاده است؟ یا معنایش به قول مولانا این است که:

من نخواهم دایه، مادر خوشترســت
موسی‌ام من دایهٔ من مادر اســــــــت[۲]
من نخواهم لطف مه از واسطـــــه
که هلاک خلق شد این رابطـــــــه

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، (به‌تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش)، دفتر پنجم، بیت ۲۰۲۵

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷۰۱ ـ ۷۰۲

این‌که بگوییم قرآن کلام محمد(ص) است، درست مانند این است که بگوئیم قرآن معجزه‌ی محمد(ص) است. هر دو به یک اندازه به محمد(ص) و به خدا انتساب دارند. و تأکید بر یکی به معنی نفی دیگری نیست. هرچه در عالم رخ می‌دهد به علم و اذن و اراده باری است. یک موحّد در این شکی ندارد. با این حال همه می‌گوییم آلبالو، میوه درخت آلبالو است، آیا باید بگوییم خدا میوه آلبالو می‌دهد تا موحّد باشیم؟ این اشعریت کهن را جامه تقدس نوین نپوشانیم و سخن به‌قاعده بگوییم و معنی سخنان دقیق و رازآلود را نیز نیکو دریابیم. قرآن میوه‌ی شجره‌ی طیبه‌ی شخصیت محمد(ص) بود که به‌اذن خدا ثمربخشی می‌کرد «تُؤْتِی أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»[1] و این عین نزول وحی و تصرف الهی است.

توصیه من به‌منصفان (با مغرضان نمی‌دانم چه بگویم) همان توصیه‌ی مولاناست که سوء ظن نسبت به اولیای خدا را فروگذارند و اولیای حق را از حق جدا نشمارند و آن عزیزان و محبوبان درگاه حق را از مسند رفیع قرب و ولایت پایین نیاورند:

ای اولیاء حق را از حق جدا شمـــرده
گر ظن نیک داری بر اولیای چه باشد؟
از پشت پادشاهی مسجود جبرئیلـــی
ملک پدر بجویی ای بی‌نوا چه باشد؟[2]

گویا شما هم در این باب اشعاری داشته‌اید

۱. «**تُؤْتِی أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا** وَيَضْرِبُ اللّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهیم: ۲۵)

۲. مولوی، *دیوان* شمس، غزل ۸٤٤

بله در منظومه‌ای که چندی پیش به عشق پیامبر اکرم سرودم و تقدیم آن فاتح آفاق تجرد کردم، آورده بودم که:

توسن تجربه‌ای فاتح آفاق تجـــــــــــرد
در شب واقعه راندی زمداری به مـــداری
ز سوادی به خیالی ز خیالی به هلالــــــی
پای پر آبله جبریل و تو چالاک ســـواری
بال در بال ملائک به تماشای رســــــولان
طایر گلشن قدسی تو و خود عین مطاری

اشاره من در این ابیات به آن روایت شریفه نبوی است که پیامبر در سجده با خدا می‌گفت «سَجَدَ لک سَوادی و خَیالِی و آمَنَ بِک فُؤادی»[1].

ملاحظه می‌کنید که «محمدی» بودن قرآن، (محمدی که کاملاً بشر بود) سخنی است کاملاً معقول و مبرهن که خیل عظیمی از عارفان و متفکران مسلمان پشتوانه آن‌اند و معنای عمیقی دارد که صدبار از «جبرئیلی» بودن آن عمیق‌تر است (و البته منافات با آن هم ندارد که قرآن قول جبرئیل است) «انّهُ لَقَولُ رَسول کریم» چرا که به تعبیر آیت‌الله خمینی (که تعبیر همه عارفان مسلمان است) جبرئیل را هم پیامبر اکرم نازل می‌کرد. و درین فرایند و در نسبت به خداوند، درون و برون، یکی است. همچنان‌که گذشته و آینده. همچنان‌که تحت و فوق.

---

۱. «**سَجَدَ لَکَ سَوَادِی وَ خَیَالِی وَ آمَنَ بِکَ فُؤَادِی** هَذِهِ یَـدَایَ وَ مَـا جَنَیْتُـهُ عَلَـی نَفْـسِی» (حدیثی از امام صادق ع)

این دراز و کوتهی مر جسم راســــــــت
چه دراز و کوته آنجا که خداســــــــت؟[۱]

***

لا مکانی که درو نور خداســــــــــت
ماضی و مستقبل و حال از کجاســــــت؟
ماضی و مستقبلش نسبت بتُســــــــــت
هر دو در یک چیزند و پنداری که دوست[۲]

و اگر من گفته‌ام در پدیده‌ی وحی «درون و برون پیامبر» تفاوتی ندارند ازین روست. خدایی که موحدان راستین می‌شناسند، در برون و درون پیامبر به یک اندازه حاضر است و چه فرقی می‌کند که بگوییم وحی خدا از بیرون به او می‌رسد یا از درون و جبرئیل از برون فرا می‌رسد یا از درون؟ مگر خدا بیرون پیامبر است و مگر پیامبر دور از خداست؟ نمی‌دانم چرا قرب حق با عبد و اندکاک ممکن در واجب فراموش شده و تصویر سلطان و پیک و رعیت به‌جای آنها نشسته است و توضیح آیت‌الله سبحانی درباب این تصویرِ راهزن چیست؟

اما قصه شاعری

سخن من این است که برای درک پدیده ناآشنای وحی، می‌توانیم از پدیده آشناتر شاعری (و به‌طور کلی خلاقیت هنری)

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۵۳۳
۲. همان، دفتر سوم، ابیات ۱۱۵۱ ـ ۱۱۵۲

مدد بجوییم و آن را بهتر فهم کنیم. این فقط در مقام تصور است. مگر غزالی نگفت برای درک پدیده وحی، می‌توانید از پدیده وسوسه شیطانی مدد بگیرید؟ چرا که «ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم»[1].

حضرت آیت‌الله توجه بفرمایند که امروزه مفهوم شعر به‌منزله یک خلاقیت متعالی هنری بسیار متفاوت است با آنچه در ذهن امثال ابوجهل و ابولهب می‌گذشت و استفاده از نماد هنر برای تقریب معنای وحی، نه چیزی از قدر قرآن می‌کاهد و نه بر قدر ابولهب می‌افزاید!

علامه طباطبایی وحی را شعور مرموز می‌خواند و به‌گمان من هنر مرموز مناسب‌تر می‌نماید.

و اما از مولانا مایه گذاشتن

خشنودم که شما هم با من هم‌عقیده‌اید که استشهاد به ابیات مولانا استشهاد به تجارب و حکمت‌های یک عارف حکیم است که موقعیت متعالی و راسخی در عرفان اسلامی دارد و گواه آوردن از شعر او به‌معنای توسل به «شعریات» نیست و اصلاً مولانا در مثنوی ناظم است نه شاعر. باری من اگر بخواهم درین باب سخن بگویم، مثنوی هفتادمن کاغذ شود. خواهش فروتنانه‌ی من از آیت‌الله سبحانی این است که این سفر شریف الهامی را به جد در مطالعه گیرند و جواهر کلام آن عارف آزاده را از دریای معارف او صید کنند و به پاره‌یی از کلمات مشهوره او بسنده نکنند که در مقام داوری راهزن است. برای شیرین

---

۱. «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ **وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ** لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام: ۱۲۱)

شدن کام حضرت آیت‌الله به این ابیات اشاره می‌کنم که:

چیز دیگر ماند امّا گفتنش
با تو روح القدس گوید بی منش
نه تو گویی هم بگوش خویشتن
نه من و نه غیر من ای هم تو من
همچو آن وقتی که خواب اندر روی
تو ز پیش خود به پیش خود شوی
بشنوی از خویش و پنداری فلان
با تو اندرخواب گفتست آن نهان
تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق
بلک گردونی و دریایی عمیق[۱]

می‌بینید که روح‌القدس را از مراتب وجود صدتوی آدمی می‌شناسد و می‌شناساند و آدمی را چون دریایی عمیق می‌بیند که لایه‌ها دارد، و لایه‌یی در گوش لایه دیگر راز می‌گوید و این را عین رازگویی روح القدس می‌شمارد. و حتی گفتگو با دیگری در خواب را سخن گفتن خود با خود می‌داند و از این راه پنجره‌ای به روی درک مکانیزم وحی و الهام می‌گشاید. گویی در تلقی وحی تلاطمی و جوششی در شخصیت پیامبر رخ می‌دهد و خود برتر پیامبر با خود فروترِ او سخن می‌گوید و البته همه این‌ها به اَذن‌اللهَ و به عین‌اللهَ صورتَ می‌گیرد که او همه‌جا حاضر و به همه چیز محیط است. وقتی مولانا می‌گوید:

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۸ ـ ۱۳۰۳

ای هزاران جبرئیل اندر بشـــر
ای مسیحان نهان در جوف خر[۱]
یا
احمد ار بگشاید آن پر جلیـــل
تا ابد بیهوش ماند جبرئیـــل[۲]

تعارف نمی‌کند و یک برتری صوری و اعتباری را مراد ندارد. حقیقتاً احمد از جبرئیل برتر است، یعنی جبرئیل در او گم می‌شود.

چهارم. اما بشری بودن و هوا و هوس

نمی‌دانم حضرت آیت‌الله چرا آن‌همه تصریحات مرا در باب «الهی بودن نفس نبی» ندیده‌اند و بشری بودن را به معنی هوا و هوس داشتن گرفته‌اند؟ برین بی‌التفاتی چه نامی می‌توان نهاد؟

آن محمد(ص) که فاعل و قابل وحی است، بشری است مویَّد و مطهَّر. و لذا «از کوزه همان برون تراود که دروست» و از شجره‌ی طیبه‌ی وجود او جز میوه‌ای طیب برنخواهد خاست. از پیامبر بگذریم. آیا آدمیان غیر معصوم (مانند شما، چون آیت‌الله بروجردی و چون بوعلی و سعدی و ناصرخسرو و کانت و دکارت و پوپر)، چون پیامبر نبوده‌اند، پس هرچه گفته‌اند آلوده به هوا و هوس بوده است؟ به‌فرض که وحی پیامبر صددرصد بشری و غیرالهی باشد، بازهم نمی‌توان نتیجه گرفت که لاجرم از سر هواست، چه جای آن‌که آن وحی

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ٤۵۸۳
۲. همان، دفتر چهارم، ۳۷۹۹

صددرصد بشری و صددرصد الهی است، یعنی ماورای طبیعتی است که مقدّر به‌اقدار طبیعت شده است و فرا تاریخی‌ای است که تاریخمند شده است و امری متعالی است که «نازل» شده است، و بحری است در کوزه و جیحونی است در خم، و نفسی است دمیده در نی و از خدایی است در میان آدمیان نشسته و از آدمیی است پر از خدا شده و به‌قول مولانا:

آب خواه از جو بجو خواه از سبو
کان سبو را هم مدد باشد ز جو[1]

***

این نکردی تو، که من کردم یقین
ای صفاتت در صفات ما دفین[...]
«لا» شدی پهلوی «الا» خانه گیر
این عجب که هم اسیری هم امیر[2]

به من حق بدهید که بگویم متافیزیک شما متافیزیک بُعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قُرب و وصال. تصویری که از خدا و محمد در ذهن شماست گویا تصویر خطیب و بلندگو (یا ضبط صوت) است. خطیب می‌گوید و بلندگو آن را پس می‌دهد. یعنی پیامبر (چون بلندگو) طریقیت و ابزاریت محض دارد و این‌کجا و نزول قرآن بر قلب محمد(ص) کجا. گویا شما می‌پندارید قرآن بر زبان محمد نازل شده است، نه بر دل او. اما تصویر من از آن رابطه

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، موجود در برخی نسخه‌ها
۲. همان، دفتر چهارم، ابیات ۲۹۴۴ و ۲۹۴۷

«اقرب الیه من حبل الورید»[1] تصویر نفس و بدن، یا ساده‌تر، تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد. و این میوه، همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش مدیون و مرهون درختی است که از آن برمی‌آید، درختی که در خاک ویژه‌ای نشسته است و نور و غذا و هوای ویژه‌ای می‌نوشد. و البته هم کاشتنش و هم میوه دادنش باذن‌الله است و موحدان درین تردیدی ندارند. و بلکه وجود درخت عین امر خدا و اذن خداست و این‌ها از هم فاصله ندارند و مانند امور اعتباری بشری نیستند که یکی فرمان بدهد و دیگری اجرا کند. و من در شگفتم که چرا دستگاه خدا در چشم شما همچون دستگاه‌های اجرایی و مدیریتی بشری است.

روشن‌تر بگویم، گرچه همه‌ی طبیعت الهی است اما در طبیعت همه چیز طبیعی است و در بشر همه چیز بشری است و در تاریخ همه چیز تاریخی است و لذا پیامبر اسلام در فرایند وحی موضوعیت دارد نه طریقیت، و «بشر»ی است که قرآن بر او «نازل» و از او جاری شده است (و هر دو تعبیر در متن قرآن آمده است). دو قید «نزول» و «بشریت» درعمیق‌ترین لایه‌های وحی حضور دارند و بدون توجه به این دو صفت مهم، نمی‌توان از وحی تفسیری خردپسند عرضه کرد. باز به عبارت ساده‌تر: نمی‌گوییم خدا میوه نمی‌دهد، می‌گوییم برای اینکه خدا میوه بدهد راهش این است که درختی بیافریند و آن درخت میوه بدهد. نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید، بلکه می‌گوییم برای اینکه خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود.

---

۱. «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ **أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**» (ق: ۱۶)

مطابق تصویر شما، گویا خطیب می‌تواند هرکلامی را به دهان بلندگو بگذارد (از شعر گرفته تا فلسفه تا ریاضیات، از عربی تا انگلیسی و چینی...)، اما مطابق تصویر من، هر میوه‌ای از هر درختی برنمی‌خیزد. درخت سیب فقط سیب می‌دهد نه آلبالو. و اشعریت محض است اگر بگوییم از هر درختی هر میوه‌ای را می‌توان انتظار برد.

حتی در همان تصویر خطیب و بلندگو هم، بلندگو بیکار نمی‌نشیند و محدودیت‌های خود را بر صدای خطیب تحمیل می‌کند.

دم که مرد نایی اندر نای کرد
درخور نای است نه درخورد مرد[1]

چنین است که معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است، دم از خدا و نی از محمد، آب از خدا و کوزه از محمد است، خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمدبن عبدالله(ص) می‌ریزد و لذا همه چیز یکسره محمدی می‌شود: محمد عرب است، لذا قرآن هم عربی می‌شود. وی در حجاز و در میان قبائل چادرنشین زندگی می‌کند، لذا بهشت هم گاه چهره عربی و چادر نشینی پیدا می‌کند: زنان سیاه چشمی که در خیمه‌ها نشسته‌اند «حُورٌ مَقصوراتٌ فی الخَیام»[2]. بلاغت قرآن هم به تبع احوال پیامبر پستی و بلندی می‌پذیرد، باران هم رحمت خدا شمرده می‌شود (بسی بیشتر از نور خورشید) و قس علی‌هذا. همین است معنای آن‌که وحی و جبرئیل

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳

۲. الرحمن: ۷۲

تابع شخصیت پیامبر بودند و همین است مدعای حکیمانه ابونصر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی که قوه خیال پیامبر در فرایند وحی دخالت می‌کند و (به تعبیر مولانا) بر بی‌صورت، صورت می‌افکند. شخصیت بشری ـ تاریخی محمد(ص) در قرآن همه‌جا جلوه‌گرست و این شخصیت خداپرورده، تمام نعمتی است که خدا به مسلمانان عطا کرده است. و لذا سخنی که این ولیّ مؤیَّد و فانی در خدا می‌گوید همان سخن خداست! و این است معنی آن‌که «گرچه قرآن از لب پیغمبر است/ هر که گوید حق نگفته کافرست»[۱]، «از لب پیامبر» یعنی جوشیده از شخصیت او که جبرئیل هم در او گم است.

بلی «مصحف ما مستفاد از مصطفاست» و مگر سخن گفتن خداوند راهی دیگر هم دارد. شما اگر راه‌حل دیگری برای تبیین معضل سخن گفتن خدا دارید بیان بفرمایید.

نه فقط عارفان که فیلسوفان هم در این‌جا به مدد ما می‌آیند و به چالش با آقای سبحانی. مگر حکیمان (و از همه بهتر و بیشتر صدرالدین شیرازی) نگفته‌اند که «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» (هر حادثی در شرایط مادی ـ زمانی خاصی بوجود می آید)؟ حادثه وحی محمدی هم در شرایط مادی و تاریخی ویژه‌ای قابل حدوث بوده است و آن شرایط مدخلیت تام در شکل دادن به آن داشته‌اند و نقش علت صوری و مادی وحی را بازی کرده‌اند. توجه کنید که قصه فراتر از لفظ و معناست، قصه‌ی صورت و بی‌صورت است و لفظ یکی از صورت‌هاست. خلاصه آن‌چه محمد(ص) به میان می‌آورد محدودیت‌های (علمی، وجودی، تاریخی، خصلتی و...) اوست که هیچ آفریده‌ای از آنها گریز و گزیری ندارد.

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ٦۳۲

از جناب آقای سبحانی می‌پرسم چرا قرآن به زبان عربی است؟ لاجرم می‌گویند چون خدا از سر حکمت می‌خواسته است چنین باشد. من این را نفی نمی‌کنم، اما می‌گویم عرب بودن پیامبر اسلام همان «خدا می‌خواسته است» است و بر این قیاس، امور دیگر.

پنجم. اما قصه ورود خطا در قرآن و علم پیامبر

غرض از خطا همان مطالبی است که از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌شوند، یعنی ناسازگار با یافته‌های علمی بشر. نه در قرآن آمده است که خداوند همه علوم را به پیامبر خود آموخته، نه پیامبر بزرگوار خود چنین ادعا کرده، نه کسی چنین انتظاری داشته است که از الهیات و روحانیات گرفته تا طب و ریاضیات و موسیقی و فلکیات پیامبر همه چیز را بداند. برخلاف نظر آقای سبحانی قرآن هم که می‌گوید «وَعَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُن تَعْلَمُ»[1] (چیزهایی را که نمی‌دانستی به تو آموخت) نمی‌گوید «همه چیزهایی را که نمی‌دانستی...». به‌قول منطقیین مهمله در قوه جزئیه است. به‌علاوه که به پیامبر می‌گوید «بگو خدایا علم مرا افزون‌تر کن».

ابن‌خلدون صریحاً در *مقدمه* می‌گوید سخنان پیامبر در باب طب، همان سخنان و عقاید اعراب بادیه نشین بود و خود به طبیب مراجعه می‌کرد. ابن‌عربی هم (همو که امام خمینی خواندن فتوحاتش را به‌منزله گل سرسبد معارف اسلامی و عرفانی به گورباچف توصیه می‌کرد) در *فصوص‌الحکم*، در فص شیثی، درباب این‌که کامل از

۱. «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْکَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَن يُضِلُّوکَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَکَ مِن شَيْءٍ ۚ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْکَ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ **وَعَلَّمَکَ مَا لَمْ تَکُن تَعْلَمُ** ۚ وَکَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْکَ عَظِيمًا» (نساء: ۱۱۳)

همه جهات برتر از ناقص نیست، می‌آورد که: پیامبر اکرم، اعراب را از دخالت در لقاح گیاهان و از گرده افشاندن از نخل‌های نر بر نخل‌های ماده منع می‌کرد و چون درختان کم‌بار شدند به اشتباه خود پی‌برد و گفت «شما امور دنیایی را نیکوتر می‌دانید و من کار دین را نیکوتر از شما می‌دانم». (من خود این روایت را قبل از دیدن در *فصوص الحکم*، از مرحوم استاد مطهری شنیدم).

وی روایت دیگری را هم می‌آورد که پیامبر رأی عمر را در باب اسیران جنگ بدر از رأی خود بهتر یافت. قرآن هم در باب ابراهیم علیه‌السلام می‌گوید که او فرشتگان را نشناخت و از آنان ترسید. ابن‌عربی هم می‌گوید ابراهیم تعبیر رویا نمی‌دانست و لذا اسماعیل را به خطا به قربان‌گاه برد. لذا اگر کسی بر آن رود که دانش ریاضی ـ طبیعی ـ دنیایی (نه دانش دینی و بینش ملکوتی و علم به اسرار ربوبی) پیامبر هم‌تراز دانش مردمان هم روزگار وی بوده است، به‌خطا نرفته است، و دست کم خلاف ضروریات دین سخن نگفته است.

اما ناسازگاری‌های ظواهر قرآن با علم بشری

مگر غیر از این است که همه کسانی‌که دست به تأویل برده‌اند به ناسازگاری‌های پاره‌ای از ظواهر قرآن با علوم بشری اذعان داشته‌اند؟ تأویل هم در حقیقت چیزی نیست جز پناه بردن از علمی بشری به علم بشری دیگر. استاد شما، مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در تفسیر *المیزان* با صراحت و صداقت علمی تمام، در تفسیر استراق سمع شیاطین و رانده شدن‌شان با شهاب‌های آسمانی (سوره صافات آیات ۱۰– ۱) می‌گوید تفاسیر همه مفسران پیشین که مبتنی بر علم هیات قدیم و ظواهر آیات و روایات بوده باطل است و امروزه بطلان

آنها عینی و یقینی شده است و لذا باید معنای تازه‌ای برای آن آیات جست و آنگاه خود با استفاده از فلسفه اسلامی یونانی که علم بشری دیگری است به تأویلات بعیده‌ای دست می‌گشاید که نمی‌دانم چه کسی را قانع می‌کند (گرچه خود او با یحتمل والله العالم[1]، تردیدش را در این تفسیر تصریح می‌کند) و می‌گوید شاید این‌ها از قبیل مثال‌هایی است که خدا می‌زند و غرض از آسمان، عالم ملکوت است که مسکن ملائکه است و مراد از شهاب، نور ملکوت است که شیاطین را دفع می‌کند و یا شاید مراد آن است که شیاطین بر حقایق حمله می‌برند تا آن را واژگونه کنند و ملائکه با شهاب حقیقت بر آنها می‌تازند تا اباطیل‌شان را باطل کنند[2]. ... (گویا مرحوم طباطبایی فراموش کرده است که تیرها از همین آسمان دنیا به‌سوی شیاطین پرتاب می‌شوند نه از ملکوت: «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ...»[3]

چنین است پیچش و قبض و بسطی که در تفسیر می‌افتد و معنایی که برای پیشینیان بدیهی بوده از بداهت تهی می‌شود و ظاهر آیات (که با علم قدیم سازگار بوده، و کسی در آن تردیدی نکرده) تأویل می‌پذیرد تا با علم بشری دیگری سازگار افتد. درین قبض و بسط تفسیری سخنی، و بر مفسر ملامتی نیست. این سرشت و سرنوشت همه تفاسیر است. سخن درین است که پیش از تأویل، منطقاً اذعان به ناسازگاری وجود دارد. پس

---

۱. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰، بیروت، ج ۱۷، ص ۱۲۵

۲. نک. همان، صص ۱۲۳ ـ ۱۲۵

۳. «**وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ** وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ» (ملک: ۵)

از آن است که شیوه‌ای و حیله‌ای برای رفع آن اندیشیده می‌شود. آیت‌الله طالقانی پا را فراتر می‌نهد و در *پرتوی از قرآن* در تفسیر آیه «الَّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»[۱] آشکارا می‌گوید «دیوانگی را ناشی از تماس و تصرف جن و شیطان دانستن، از عقاید اعراب جاهلی بوده و قرآن به زبان قوم سخن گفته است»[۲] (و این رأیی است که پاره‌ای از مفسران جدید عرب هم اظهار داشته‌اند). وی اصلاً کوششی در تأویل آیه نمی‌کند و «خطا» را می‌پذیرد، اما مصلحتی را برای ذکر این خطا در قرآن پیشنهاد می‌کند. اما این سخن نه بدیع است و نه بدعت. جارالله زمخشری معتزلی عین این نظر را هشت قرن قبل از آیت‌الله طالقانی در تفسیر کشاف بیان می‌کند و آشکارا می‌نویسد که «این از عقاید باطل اعراب جاهلی بود که ضربه دیو موجب صرع می‌شود... قرآن هم برحسب اعتقاد آنان نزول یافت»[۳]. و آلوسی در تفسیر *روح المعانی* می‌آورد که این عقیده همه معتزلیان است[۴].

نکته قابل تأمل این است که تفسیر و کلام سیال اسلامی امروز چنان به جمود مبتلا شده که حتی آرای خودی‌ها را بیگانه می‌پندارند و گمان

---

۱. «الَّذِینَ یَأْکُلُونَ الرِّبَا لَا یَقُومُونَ إِلَّا کَمَا یَقُومُ **الَّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطَانُ مِنَ الْمَسِّ** ۚ ذَٰلِکَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبَا ۗ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۷۵)

۲. طالقانی، محمود، *پرتویی از قرآن*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳٦۲، چاپ چهارم، ج۲، ص۲۵۱ ـ ۲۵٦

۳. زمخشری، محمود، *الکشاف، عن‌حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱٤۰۷، چاپ سوم، ج۱، ص ۳۲۰

٤. آلوسی، محمود، *روح‌المعانی فی تفسیرالقرآن العظیم و السبع المثانی*، ج۲، ص٤۸

می‌کنند که مستشرقان مخترع آنها هستند و قابل تأمل‌تر این‌که هیچ کس از گذشتگان معتزله را به‌این دلیل کافر نخواندند، بل پاره‌ای از درشت گویان اشعری نوشتند که این منکران دیو، خود دیو زده و دیوانه‌اند. مولانا هم در این بیت اشاره به همین نزاع اشعری ـ معتزلی دارد که:

فلسفی مر دیو را منکر شــود   در همان دم سخره دیوی بود[۱]

ماجرای هفت آسمان از این‌ها هم روشن‌تر است. بدون استثنا همه مفسران پیشین، آن را به روانی و آسانی بر تئوری‌های هیأت بطلمیوس تطبیق می‌کردند (و چرا نکنند؟ همه ظواهر بر آن دلالت دارد) و فقط در قرن نوزدهم و بیستم است که مفسران جدید قرآن (عرب و غیرعرب) به فکر تفسیر تازه‌ای از این آیات، آن هم در پرتو معارف جدید، می‌افتند و معانی مشکوک و تازه‌ای پیش می‌نهند.

باری از قبول ناسازگاری (گاه شدید) ظواهر قرآنی با علم‌گریـــــزی نیست. حال، دفع آن اشکال و تخلص از آن، شیوه‌های گونه‌گون دارد: یا دست به تأویلات بعیده می‌برید (طباطبایی)، یا بر سبیل هم‌زبانی با فرهنگ عرب، تحمل‌شان می‌کنید (معتزله، طالقانی) یا زبان دین و زبان علم را دوگانه و دوگونه می‌بینید، و همه زبان دین را نمادین و استعاری می‌شمارید (پاره‌ای از متکلمان مسیحی)، یا چون بعضی از معاصران، فرآورده‌های وحی را محتمل الصدق و الکذب نمی‌دانید یا معنا را از خدا و لفظ را از پیامبر می‌شمارید (ولی الله دهلوی).

جواب هرچه باشد من این‌گونه آیات را از جنس عرضیاتی می‌دانم (به تفصیلی که در کتاب *بسط تجربه نبوی* آورده‌ام) که در رسالت

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۲۸۸

پیامبر و پیام بنیادین دین مدخلیتی ندارند و لذا با آسان‌گیری از آن‌ها درمی‌گذرم و دست‌کم شیوه معتزله را برای رهایی از تکلفات متکلفان بیشتر می‌پسندم. اما تاریخی بودن قرآن معنای روشنی دارد که آن را هم در کتاب *بسط تجربه نبوی* آورده‌ام: از جمله آنها پاسخ دادن به سوالات عامیان زمان و طرح مسائل خانوادگی پیامبر اسلام است که همه می‌توانستند رخ ندهند و در قرآن وارد نشوند.

گمان نمی‌کنم شما هم امروزه از اصرار براین‌که آسمان‌ها هفت تایند یا صرع و جنون زاده‌ی تصرف دیوان‌اند یا شهاب‌های آسمانی، شیاطین بوالفضول را به تیر می‌دوزند و می‌سوزند تا رازگویی فرشتگان را نشنوند، طرفی ببندید و دل کسی را به اسلام مأیل کنید یا برتری مسلمانی را بر بودایی‌گری فی‌المثل اثبات کنید. دلربایی وحی محمدی نه در آن متشابهات که در سوره‌یی چون حدید است که نامش حدید، اما بافتش حریر است و به تعبیر غزالی از «جواهر» قرآن است، و خدا و رستاخیز و ایمان و انفاق و جهاد و خشوع و زهد و... را به صلابت و به مهربانی در کنار هم نشانده است. فقط یک بانگ «أَلَمْ یَأْنِ لِلَّذِینَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِکْرِ اللَّه»[1] (آیا زمان نرم شدن دل‌ها نرسیده است؟) آن کافی است تا جان‌ها را بجنباند و چراغ ایمان را در خانه دل‌ها روشن کند.

و اما این‌که فرموده‌اند که «قرآنی که شما آن را کتاب بشری و خطاپذیر دانسته‌اید چه نیازی دارد که به ترجمه و تفسیر آن به زبان روز بپردازیم... شما با معرفی قرآن به‌عنوان کتاب خطاپذیر و بشری

---

۱. «**أَلَمْ یَأْنِ لِلَّذِینَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِکْرِ اللَّه** وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا یَکُونُوا کَالَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَیْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَکَثِیرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ» (حدید: ١٦)

از جامعه اسلامی فاصله گرفتید، دیگر نیازی به نصایح شما نیست. آن کس می‌تواند نصیحت کند که در شمار این گروه بماند»...

معانی خطا و بشـری بودن را توضیح دادم، اکنون به‌عرض شما می‌رسانم؛ اولاً، به‌فرموده قرآن «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا»[1].

ثانیاً، بنگرید که علامه‌طباطبایی و طالقانی و زمخشری نیز چنین می‌کنند.

ثالثاً، شما خود معیاری متقن و متین عرضه کنید و این مشکلات را از پیش پا بردارید و چشم‌ها را روشن و دل‌ها را قانع کنید و راه خروج از بن‌بست تعارض علم و قرآن را به‌دست دهید (من خود از ترجمه فرهنگی سخن گفته‌ام نه به زبان روز در آوردن، به تفصیلی که در مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان» در کتاب *بسط تجربه نبوی* آمده است).

و رابعاً، محققان را به تقلید دعوت نفرمایید و کسانی را که با تأمل و تحقیق در راهی گام می‌نهند از سوء عاقبت و زوال سعادت نهراسانید، که اگر سعادتی هست در تحقیق صادقانه است (ولو به زعم شما به نتیجه ناصواب رسیده باشد) نه در تقلید عامیانه.

من گرچه در نیک‌خواهی شما تردیدی ندارم و ارشادات و افادات نیکوی شما را ارج می‌گذارم، دامن تحقیق و تعمق را از دست نمی‌نهم و به حبل متین تعقل و تفکر متوسل و متمسکم و از مسک این تمسک چنان خوش‌بو و خوش‌خویم که راسته

---

١. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا **وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا** تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ ۚ كَذَٰلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء: ٩٤)

عطرفروشان را هیچ‌گاه ترک نمی‌گوییم.

محمد رسول‌الله را می‌نگرم که چون عاشق هنرمندی در تجربه‌ای روحانی سینه‌اش گشاده و چشمان باطنش گشوده و جانش پر از خدا شده است و از آن پس هرچه می‌بیند و هرچه می‌گوید خدایی است. انسان و جهان را (هرچه که هست با هفت یا هفتاد آسمان، با چهار عنصر یا صد و چهار عنصر) آویخته از او و روانه به سوی او می‌بیند و لبریز و شادمان از این کشف پیامبرانه، تجربه خود را با دیگران در میان می‌گذارد و مغناطیس‌وار جان‌های شیفته را به‌سوی خود می‌خواند و دریاصفت تیرگی‌هاشان را می‌شوید.

هین بیائید ای پلیدان سوی مـــــن
که گرفت از خوی یزدان خوی من
درپذیرم جمله‌ی زشتیـــــــــت را
چون ملک پاکی دهم عفریـــت را[1]

***

خود غرض زین آب جان اولیاست
کو غسول تیرگی‌های شماســـــت[2]

من با این «بشر بشیر» مهر می‌ورزم و اگر عطر کلام الهی را از این گل می‌شنوم برای آن است که با آن گل نشسته است. سال‌ها پیش بود که با محمد(ص) سخن می‌گفتم و می‌سرودم:

نسخه قانون ما عین شفاســـــــت
مصحف ما مستفاد از مصطفاست

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۰۴ و ۲۰۵

۲. همان، بیت ۲۲۱

ای مبارک آن گلیم گل تـــــــو را
وی خنک آن وصف مزّمّل تـو را
نه ملک بودی نه دلخسته ز خاک
ای بشیر ما بشر بودی و پـــــاک[۱]

از اطاله کلام بیمناکم و به همین مقدار بسنده می‌کنم و از پاره‌ای فروع خُرد در می‌گذرم و ضمن سپاس نهادن به جهد پر شهد و خطاب بی‌عتاب حضرت آیت‌الله، از باز بودن باب این مباحثه و مناظره استقبال می‌کنم و خواستار تداوم آنم و می‌افزایم که من اکنون در یکی از دانشگاه‌های آمریکا به تدریس اشتغال دارم و کاری را که به برکت سعه‌ی صدر مسئولان در ایران از انجامش محرومم، در این‌جا انجام می‌دهم. مایلم که پس از بازگشت به ایران، در صورت امکان از حضرت آیت‌الله دعوت کنم تا محیطی امن و آرام فراهم آورند و در گفتگویی حضوری درین خصوص شرکت جویند و احقاق حق و ابطال باطل کنند. همچنین چون غایت قصوای دینداری و هدف از این همه دقت‌ورزی‌های عرفانی و کلامی را بنا کردن جامعه‌ای پویا و اخلاقی و عادل می‌دانم به حکم وظیفه وجدانی از حضرت آیت‌الله می‌طلبم تا در مقابل انحرافات عملی و اخلاقی نیز ساکت ننشینند و اگر ظلم و جفایی بر مظلومی می‌رود آرام نگیرند و به پیمان خداوند با عالمان وفادار بمانند و با جفاکاران هم‌سویی نکنند و در این طریق مثال و اسوه‌ی دیگران باشند. والله المستعان.

گر نبودی زحمت نامحرمــــــــــــی
چند حرفی از وفا واگفتمــــــــــــی

---

۱. عبدالکریم سروش

چون جهانی شبهت و اشکال جوست
حرف می‌رانیم ما بیرون پـــــــوست[۱]

عبدالکریم سروش
واشنگتن
اسفند ماه ۱۳۸٦
مارچ ۲۰۰۸

۱. مولوی، مثنوی معنوی، ابیات ۲۱٤۱ و ۲۱٤۲

طوطی و زنبور
پاسخ به نقد دوم آیت‌الله جعفر سبحانی

به نام خدا

استاد مکرم حضرت آیت‌الله آقای جعفر سبحانی

پس از تقدیم درود و شادباش اردیبهشتی، نامه دوم‌تان مسرّت وصول بخشید.

مهر از سر نامه برگرفتم		گویی که سر گلابدان است

جهد پر شهد و خطاب بی عتاب شما را ستوده بودم و اینک بیشتر می‌ستایم.

یکم. سخنتان را از «قوس نزولی» احوال و افکار من در بیست سال اخیر آغاز کرده‌اید، یعنی از ظهور *قبض و بسط تئوریک شریعت* به بعد. خشنود و سپاسگزارم از اینکه اختر اقبال و سعد و نحس احوال مرا چنین مشفقانه رصد می‌کنید، لکن به درستی

نمی‌دانم که رصدخانه کجاست. چنین می‌نماید که شاقول و اسطرلاب به‌دست شماست و با آن ارتفاع آفتاب می‌گیرید و حکم به صعود و نزول کواکب می‌دهید. باکی نیست. اما اگر من بودم اندیشه‌ها را به میزان حجت و به معیار حقیقت می‌سنجیدم و برای مخاطب هم حظّی و شانی از انتخاب و اجتهاد قائل می‌شدم.

از جلساتی در قم و تهران یاد کرده‌اید که با من در فلان و فلان مساله احتجاج کرده‌اید و قبول نکردن مرا نشانه تنزل من گرفته‌اید. آیا عالمانه احتمال نمی‌دهید که شاید ضعف در حجّت شما بوده است نه در عقیدت و صداقت من؟ من آن جلسات را نیک به‌خاطر دارم و اینک به‌خاطر شما می‌آورم که در موسسه‌ی حکمت و ادیان که سخن از «حسن عقلانی صدق» و «قبح عقلانی کذب» می‌گفتید، پرسیدم مگر به اعتقاد معتزلیان آنکه عقلاً قبیح است «کذب ضار» نیست (دروغ زیان‌بخش نه کذب مطلق)؟ و شما تصدیق کردید. آنگاه گفتم پس به‌نظر شما منعی ندارد که خداوند با خلق خود دروغی بگوید سودمند (در قرآن یا جای دیگر) و شما گفتید محتمل است، اما احتمالش یک در میلیون است! آیا این را به خاطر می‌آورید؟

این اجتهاد شما بود در باب احتمال کذب خداوند و من شما را به‌خاطر آن ملامت نمی‌کنم و از شما توبه نمی‌طلبم، اما در شگفتم از این که شما کسی را ملامت می‌کنید که عمری‌ست خردورزانه و فروتنانه به اجتهاد می‌پردازد و تحقیق را به‌جای تقلید می‌نشاند و از سنت ستبر ارتدکسی نمی‌هراسد و در وحی و فراورده‌های آن به‌دیده‌ی نقاد عقل خداداد می‌نگرد و مطمئن است «که آبروی شریعت بدین قدر نرود».

حال که «قوس نزول» عقیدت مرا رصد کرده‌اید، ای کاش «قوس صعود» خشونت را نیز از سرشفقت رصد می‌فرمودید و از شبهه‌ی

هم‌سویی با جفاکاران می‌گریختید و با سکوت خود، تیغ قساوت آنان را تیزتر نمی‌کردید و سراغی از جفاها که بر صاحب این قلم، بل همه صاحب‌قلمان رفت نیز می‌گرفتید و بانگی بلند و بیدادستیزانه بر بی‌رسمی ها برمی‌آوردید و ستم‌ها و حق‌کشی‌های ظالمان را تقبیح می‌نمودید. از من بگذرید، آن مرجع یگانه «آن قطب زمان دیده ور/ کز ثباتش کوه گردد خیره سر» مگر چه کرده بود که به آن صاعقه‌ی عذاب گرفتار آمد و چرا شما و دیگر مراجع سرها در گلیم کشیدید و در کنج خاموشی خزیدید و اعتراضی آشکار نکردید؟ مظلمه‌ی آن حصر و حبس و رنج و زجر ناروا را که بر آن فقیه نزیه رفت و همچنان می‌رود، آسمان‌ها نمی‌توانند کشید. «تاوان این خون تا قیامت ماند بر ما». و چون او بسی بسیار.

آخر این مردم حساسیت نسبت به ستم را در کجا و در که ببینند؟ و چگونه باور کنند که در جامعه اسلامی «حق مظلوم از ظالم بدون لکنت زبان گرفته می‌شود» (همان عبارت نغز نهج البلاغه علوی که شما بدان اشارت کرده‌اید و من هم سال‌هاست که آن را می‌آموزم و معیار داوری قرار می‌دهم).

دردمندانه فرموده‌اید که سخنان شبهت‌آلود من، ضعف ایمان جوانان را در پی‌می‌آورد. آیا نمی‌اندیشید که رفتار عافیت‌جویانه و گفتار خردستیزانه‌ی پاره‌ای از روحانیان درین خصوص مقصرتر و مسوول‌ترست؟ می‌دانید چه چیز ریشه ایمان را می‌سوزاند؟ خرافه‌گستری به نام دین و بی‌عدالتی به نام خدا و سکوت در مقابل ستم. شما شاهدید که امروز در ایران نقد رهبری کردن، با جان خود بازی کردن است. گریبان این سیاست ایمان‌شکن و عدالت سوز را رها کرده‌اید و کاسه‌ها و کوزه‌ها را بر سر من می‌شکنید که چرا ایمان شکنی می‌کنم. می‌خوردن و رندی

و خوش باشی کردن، به‌قول حافظ، چندان سهمگین نیست که «قرآن را دام تزویر کردن». و آیا روحانیان ما همان‌قدر که به تفسیر حسّاس‌اند به تزویر هم حسّاس‌اند؟ جوانان ما کی و کجا گفتار نیک و پندار نیک و کردار نیک از روحانیان حکومتی دیده‌اند تا ایمان‌شان نیرومندتر شود؟ و از روحانیت جز جسمانیت چه دیده‌اند تا روحشان فربه‌تر گردد؟ برای فرستادن سرد مزاجانی چند به گرمخانه مجلس، مهر و امضای امام زمان را در پای فهرست فاتحان انتخابات گذاردن و بر منابر و از صداوسیما سخنان سست و خرافی پراکندن و در مقابل مخالفان برآشفتن وشهرآشوبان را به خشونت برانگیختن و اندیشه‌های نو را فروکوفتن و از متفکّران توبه طلبیدن و «مدرسه معصومیه» ساختن و سهم امام معصوم را در آن ریختن و هرچندگاه آشوبی به دست آن «روحانیان» بر پا کردن و عصمت مرجعی و حریم محترمی را شکستن و حتی بر خانقاهیان رحم نکردن و خانه برسرشان فرود آوردن و در نماز جمعه ارهاب و ترور را تحسین و ترویج کردن، آیا نشانی از کردار و گفتار نیک دارد؟ روحانیت ما نقش ناپسند خود را در کاهش ایمان جوانان نمی‌بیند و به یمین و یسار می‌رود تا مجرم و مقصر پیدا کند. از سر انصاف باید گفت که حساب قلیلی از روحانیان پارسا و پاکدامن از این مجموعه جداست و من اگر غایت و غرض از این همه نازک اندیشی‌های فلسفی ـ کلامی را چیزی جز اقامه عدل و بسط فضیلت می‌دانستم، این همه از کجروی‌های رهبران دینی نمی‌گفتم.

زان حدیث تلخ می‌گویم تو را   تا ز تلخی‌ها فرو شویم تو را[1]

زبان حال و قال جوانان امروز این است:

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۴۱۹۲

کردار اهل صومعه‌ام کرد می‌پـــــرست
این دود بین که نامه من شد سیاه از او[۱]

وقتی غافلی از قافله‌ی فقیهان در قم قد علم می‌کند و همزمان با نشر و نمایش فیلم «فتنه» (که سراپا در خدمت اثبات خشونت‌ورزی مسلمین و خشونت‌آموزی اسلام است) آشکارا درس قتل و ترور می‌دهد و به کنایه ابلغ من التصریح می‌گوید «مسلمانان باید به تکلیف خود با سروش عمل کنند»، چرا هم‌کسوتان و پیش‌کسوتان وی بر وی نمی‌شورند و نمی‌خروشند، که ای غافل اگر این فتواست، چرا تعیین مصداق می‌کنی؟ و اگر حکم است، با حضور ولی فقیه، چه حق حکم کردن داری؟ و چرا گریبان او را چاک نمی‌کنند که چرا دامن اسلام را چاک می‌کنی؟ و سیاه‌رویی برای مسلمانان می‌آوری؟ و تیغ بر چهره‌ی تحقیق می‌کشی و خشونت را به جنگ حجّت می‌فرستی؟

و اینک شما از تماشاگران این منظره منفور چه انتظار دارید؟ این بی‌فرهنگی، بل فرهنگ سوزی آشکار را ببینند و ایمان قوی‌تر کنند؟ یا از مسلمانی‌شان شرمنده و سرافکنده شوند؟ فراموش نکنید که در چهار قرن اخیر گرچه ملحدان و کافران و ماتریالیست‌ها و ناتورالیست‌ها، کوه‌ها کتاب در رد و ابطال و تخفیف و تمسخرآموزه‌های کلیسا نوشتند، اما آن‌که کاخ کبریا و کلاه و کمر کلیسا را شکست این کتاب‌ها و کلام‌ها نبود. بل معامله‌ی (یا مقاتله) کاردینال‌ها با گالیله‌ها بود (که تازه او را هم نکشتند، بلکه در حبس خانگی نگه داشتند). هنوز که هنوز است کلیسا از ننگ آن گناه عرق شرم بر چهره دارد، و با دامان‌تر در آفتاب خجلت ایستاده است تا کی خشک شود.

---

۱. حافظ، غزل ۴۱۳

من ایمان خود را از عارفان گرفته‌ام نه از فقیهان، و لذا از ایـــن نهیب‌های نامهیب برجان و ایمان خود نمی‌هراسم.

من نمی‌رنجم ازین لیک این لگــد
خاطر ساده دلی را پی کنــــــــد[۱]

اما شما فقیهان به فکر جوانانی باشید که دین‌شان را از دست شما می‌گیرند و به تشویق و تبلیغ شما دل در گرو آئین محمدی می‌نهند و ناگهان و نامنتظرانه چشم می‌گشایند و بوی خون و خشونت از دهان معلمان‌شان می‌شنوند و ناچار «چو بید بر سر ایمان خویش می‌لرزند».

یا آیت‌الله مکارم شیرازی که واژه‌های «زشت» و «نفرت» از قلمش نمی‌افتد و با این حال از من توبه می‌طلبد و این قدر نمی‌اندیشد که توبه از معصیت می‌کنند نه از معرفت. زهی «انوار الفقاهه» که ظلمت می‌زاید و معارف را هم در زمره معاصی می‌نشاند. و چه بد درسی می‌دهد این فقیه، که اندیشه‌ورزی را تحریم می‌کند و بر افکار مهر حلال و حرام می‌نهد و از محقّقان توبـــه و استغفار می‌طلبد.

حالا شما جناب آقای سبحانی! بر این فقیهان بانگ نمی‌زنید هیچ، از بی‌هنران چرا تقدیر می‌کنید؟

زان‌جا که رسم و شیوه عاشق کشی توست
با دشمنان قدح کش و با ما عتاب کـــن![۲]

در یک لغزش تاریخی آشکار آورده‌اید که بحث من با نشر کاریکاتورهای موهن دانمارکی مقارن و هم‌سو افتاده است. بـــا

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۴۳۳۷
۲. حافظ، غزل ۳۹۵

پوزش باید عرض کنم که بحث من در باب کلام باری و کـــــــلام محمد(ص)، ابتدا ده سال پیش در کتاب *بسط تجربه نبوی* انتشار یافت. گفتگو با روزنامه‌نگار هلندی هم نزدیک یک‌سال پیش صورت گرفت، حتی قبل از بسته شدن مجله‌ی «مدرسه». اولی هشت سال قبل از عمل آزادی ستیزانه کاریکاتور نگاران بود و دومی دو سال پس از آن. و در همان اوان هم قطعه‌یی نگاشتم و آوردم که با نام محمد بازی نمی‌توان کرد:

«این نام، ناموس مسلمانی است، سرمایه و ثروت قدسی امت احمدی است، پرچم خجسته غرور و شعور و آرمان و اندیشه و آبروی عالم اسلامی است، نماینده و نماد همه ارواح مکرم و پاکان دو عالم است. نام احمد نام جمله انبیاست».

یک‌سال و نیم پیش هم سخنان مبسوطی در نقد سخنان پاپ بندیکت شانزدهم گفتم و منتشر کردم که گفته بود «مسلمانان چون قرآن را عین کلام خدا می‌دانند، حاضر به تفسیر و تأویل آن نیستند». (مشروح همه این کتابات و خطابات را می‌توانید در پایگاه اینترنتی من بیابید و بخوانید). و اینک چه جای شبهه‌ی هم‌سویی من است با معاندان و طاعنان؟

باری نه آن روزنامه ولایت فروش که کارش همواره تحریف حقیقت و تقدیس خشونت بوده است، و مرا در روز روشن به جرم اندیشه‌ورزی همکار موساد و سیا می‌خواند (به همین صراحت) و از شمایان نکوهشی نمی‌شنود، و نه آنها که «توبه» می‌طلبند و مسلمانان را به «عمل به تکلیف» تحریک می‌کنند، هیچ‌کدام خدمتی به معرفت و عدالت و خیر و حقیقت نـــمی‌کنند، و با چنین سخن گفتن، گرهی از مشکلات نمی‌گشایند، بل نشان می‌دهند که از مشکلات خبـــــر

ندارند. به‌جای ورود در بحثی محققانه و خردورزانه، شیوه‌ها و سلاح‌های کهن را در حذف و اسکات دگراندیشان به‌کار می‌گیرند، و پای عقوبت دنیوی و اخروی را به میان می‌کشند، و بی‌خبر از تجربه تاریخی ادیان و اقوام دیگر، خطاهای فرسوده‌ی آنان را تکرار می‌کنند و با بستن چشم بر آفتاب، مرگ آفتاب را آرزو می‌کنند.

جناب آقای سبحانی، سیال کردن الهیات افسرده‌ی اسلامی و بازگشتن به فضای ماقبل ارتدکسی، و بهره جستن از دانش‌ها و پژوهش‌های نوین، شرط بقاء سرفرازانه دیانت اسلام در جهان مدرن است، و همین است آن‌که اسلام حقیقت را در برابر اسلام هویت فزونی و فربهی می‌بخشد، و این جز در فضایی آزاد و تحقیق‌گستر، پیش نمی‌رود و با ارعاب و تکفیر اندک مناسبتی ندارد و اگر حوزه‌های علمیه می‌خواهند هم قدم یا پیش قدم درین راه باشند، باید در مواجهات و مخاطبات‌شان محتاط‌تر و مسوولانه‌تر قلم و قدم بزنند و اگر گلی نمی‌کارند خاری نریزند و اگر بدان نمی‌آویزند با آن در نیاویزند.

من از این‌که مراجع و مشایخ عظام بدین بحث اقبال و اهتمام کرده‌اند، و از همه برجسته‌تر و خجسته‌تر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری که به حقیقت افتخار و آبروی مرجعیت و روحانیت است، البته خشنودم و آن را نشانه حساسیت حوزه و اهمیت مساله می‌دانم. آنچه مرا ناخشنود و ناظران را نا‌امید می‌سازد، زبان نازیبای زور و زندقه تراشی است که به زیرکی و ظرافت باید زدوده شود.

دوم. نظریه‌ای که در پی‌گشودن و زدودن مشکلات «کلام باری» است و شیوه‌یی خردپسند و دفاع‌پذیر را برای سخن گفتن خداوند به‌دست می‌دهد، و سهم ناسوتی و بشری شخصیت محمد(ص) را (که این همه مورد تأکید قرآن و مورد غفلت ناقدان است) در فرایند

وحی نه کم و نه بیش معین و مبیّن می‌کند و خیل عظیمی از عارفان و فیلسوفان مسلمان را در پشت و پشتوانه خود دارد، در شگفتم که چرا چنین به سهو یا به عمد، «نفی کلام باری» انگاشته می‌شود و قرآن‌ستیزی خوانده می‌شود! «حیرتم از چشم بندی خدا».

آشنایی صاحب این قلم با قرآن، بحمدالله، اگر بیشتر از آشنایی با مثنوی نباشد، کمتر از آن نیست. و عموم آیاتی را که حضرت آیت‌الله (و پاره‌ای دیگر از ناقدان محترم، چون آقایان عبدالعلی بازرگان و حسینی طباطبایی و ایازی و...) به آنها استشهاد کرده‌اند، در مخزن حافظه و عاقله دارد، و کمترین دشواری در حل و فهم آنها ندارد: این‌که قرآن بر قلب پیامبر نازل شده است، و این‌که جبرئیل آورنده‌ی آنهاست و اینکه «کلام‌الله» است، و این‌که پر از واژه‌های «قل» است، و این‌که گاه در نزول وحی تأخیری می‌افتاده و پیامبر به انتظار می‌نشسته است، و این‌که پیامبر از تعجیل در خواندن قرآن نهی شده است و این‌که حق تغییر دادن آیات را نداشته است، و این‌که کلام خدا، چنانچه وی می‌خواسته، به‌دست مردم رسیده است، و این‌که قرآن، کتابی خارق‌العاده و معجزه است و امثال آن، چه نازسازگاری دارد با این‌که همه قرآن محصول کشف و تجربه انسانی مبعوث و مؤیَّد و فوق‌العاده است، که کلامش مقبول خداوند و کشفش محصول لحظاتی ناب و نادر از تجربـــــه‌ای متعالی و روحانی است؟

نمی‌دانم ناقدان در باب پدیده‌هایی چون مرگ و باران چه تحلیلی دارند. بارها در قرآن آمده است که خداوند خود جان‌ها را می‌ستاند «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»[1] یا فرشته مرگ، قبض ارواح می‌کند

---

۱. «**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا** وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲)

«**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ** الْمَوْتِ الَّذِی وُكِّلَ بِكُمْ»[1] یا فرشتگان جان مردم را می‌گیرند «**تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا**»[2] با این‌همه، تحلیل طبیعی و مادی مرگ با جان‌ستانی خداوند و ملک الموت هیچ منافاتی ندارد. مگر باران را هم خدا نمی‌فرستد و «انزال» نمی‌کند «وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا»[3] و مگر بنا بر روایات با هر قطره باران فرشته‌یی نازل نمی‌شود[4]. حال آیا تبیین طبیعی نزول باران مگر دست خداوند را می‌بندد؟ و او را از صحنه طبیعت بیرون می‌کند؟ و اسناد باریدن باران به خداوند را بی‌معنا می‌سازد؟ مگر معنایش این نیست که او مبداء المبادی است و در طول علل طبیعی قرار دارد و همه چیز باذن و تدبیر او واقع می‌شود؟ اگر چنین است، چرا تبیین طبیعی و مادی وحی و کلام خدا و برجسته کردن نقش پیامبر در آن نسبت آن را با خداوند منقطع کند و سخن گفتن خدا و نزول وحی را بی‌معنا سازد؟ مگر هرچه در طبیعت رخ می‌دهد عللی طبیعی ندارد، پس چرا وحی نازل بر پیامبر از این قاعده مستثنا باشد و بی‌واسطه‌ی طبیعت، به‌ماوراء طبیعت مستند گردد؟

گاه با خود می‌اندیشم گویی ما به روزگاری بازگشته‌ایم که پاره‌یی از متدینان، سخن گفتن از نقش باد و دریا و آفتاب را در پیدایش باران

---

۱. «**قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِی وُكِّلَ بِكُمْ** ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده: ۱۱)

۲. «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ **تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا** وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ» (انعام: ٦١)

۳. نباء: ١٤

٤. قَالَ الْإِمَامُ (ع) قَالَ رَسُولُ اللَّه (ص)... ثُمَّ قَالَ وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماء ماءً يَعْنِی الْمَطَرُ يَنْزِلُ مَعَ كُلِّ قَطْرَةٍ مَلَكٌ يَضَعُهَا فِی مَوْضِعِهَا الَّذِی يَأْمُرُهُ بِهِ رَبُّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَعَجِبُوا، مِنْ ذَلِكَ... (*التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكری عليه السلام*، مدرسة الإمام المهدی (عج)، ایران؛ قم، چاپ اول، ١٤٠٩، ص ١٥٠؛ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، دارحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ١٤٠٣، ج ٢٧، ص ٩٧)

ناسازگار با مشیت الهی می‌دانستند و آن را مستقیماً و بلاواسطه به خواست خداوند منتسب می‌کردند. اینک هم با همان منطق، نزول باران وحی را بی‌ارتباط با علل طبیعی (نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش او، زبان او...) می‌انگارند، و نقش آنها را منافی نقش خداوند می‌شمارند و به آیات مکرر و مبارک قرآن استناد می‌کنند که «انا انزلناه...» و نمی‌اندیشند که این انزال و ارسال در مورد باد و باران هم در قرآن به‌کار رفته و در جهانی که از «الوهیت» آکنده است، و دست خدا همه جا در کار است (و این عین کشف محمدی است)، معنایی کاملاً روشن و هضم‌پذیر دارد.

شگفت این است که در مورد کلام باری، «نزول» را به معنایی مجازی می‌گیرند که غرض، فرود آمدن از مکانی زبرین به مکانی زیرین نیست (آن چنانکه در مورد باران صادق است)، بلکه فرود آمدن از مکانتی زبرین به مکانتی زیرین است (یعنی از ملکوت به ملک، یا از حقیقه به رقیقه)، اما «کلام» را معنایی مجازی نمی‌کنند و آن را به‌همان معنای الفاظ انسانی می‌گیرند. زهی ناسازگاری و بی‌روشی! این نیمه راهی و نیم کاری چرا؟ هم کلام و هم نزول را به‌معنای مجازی بگیرید تا گره‌ها گشوده شود، یا هم‌کلام و هم‌نزول را به معنای حقیقی بگیرید تا در وادی بی‌پایان دشواری‌ها سرگردان بمانید.

بر روان امام فخررازی باید درود فرستاد که می‌گفت این‌که در قرآن آمده است که خدا حافظ قرآن است «انا نحن نَزّلنا الذکر و انا لَحافظون»[1] معنای غریب و ماوراء طبیعَی ندارد. همین که مسَلمانان اهتمام به جمع‌آوری قرآن کردند، و آن را ثبت در مصحف نمودند، عین حفظ الهی است. و برین قیاس همه امور دیگر[2].

---

۱. حجر: ۹

۲. فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیرالکبیر* (مفاتیح الغیب)، درا‌حیاء التراث العربی، بیروت، ۱٤۲۰، چاپ سوم، ج ۱۹، ص ۱۲۳

سوم. اینکه می‌گوییم قرآن محصول کشف پیامبرانه محمدبن عبدالله(ص) است، به هیچ رو به‌معنای گزاف بودن این کشف نیست، تا پیامبر حق تغییر آن را داشته باشد یا هر وقت بخواهد آیات بر او نازل شود و... از پیامبری بگذریم، این داوری در حق کشف‌های علمی و فلسفی و ریاضی هم صادق نیست. اگر نظریه‌ی جاذبه، کشف بشری نیوتون است، لازمه‌اش این نیست که وی نکوشد و به انتظار کشف ننشیند یا آن نظریه را هرگونه که دل‌خواه اوست صورت‌بندی کند یا به‌نام کشف هرچه دلش خواست بگوید و به مردم بفروشد. همین‌طور است کشف فلسفی نظریه اصالت وجود. صدرالدین شیرازی مگر می‌تواند پا را فراتر از برهان بنهد و تعاریف و قواعد را بگرداند تا با هوس او مطابق افتد؟ او تابع دلیل است، نه دلیل تابع او. گرچه شناختنش و استدلال کردنش به قدر طاقت اوست و حصار طاقت را هیچ‌گاه هیچ‌کس نمی‌تواند بشکند. «الحکمة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها بقدر الطاقة البشریة»[1]. از علم و فلسفه فاصله بگیریم. در شعر همچنین نیست که شاعر هروقت هوس کرد بتواند شعر بگوید و معانی و مناظر همیشه پیش چشمش باشد و قدرتش بر تصرف در صور خیال همواره یکسان باقی بماند. یا شعر به میل او بر او وارد شود. به‌عکس، او در تسخیر شعر است نه شعر در تسخیر او.

مولوی پس از سرودن دفتر اول مثنوی، دو سال به انتظار نشست تا دوباره طبعش بجوشد و شعر و حکمت از آن روانه شود. آب طبع را تیره و سخن را «خاک‌آمیز» یافت و برای «صاف و خوش شدن» آن، صبر کردن را ضروری شمرد:

---

۱. نک. *منظومه* حاج ملا هادی سبزه‌واری

سخت خاک‌آمیز می‌آید سخـــــن
آب تیره شد سر چه بند کـــــــن
تا خدایش باز صاف و خوش کند
آنکه تیره کرد هم صافش کنـــــد
صبر آرد آرزو را نی شتـــــــاب
صبر کن والله اعلم بالصــــــواب[۱]

«قل»های قرآن هم قصه روشنی دارد. این از فنون سخن گفتن است که گوینده گاه به خود خطاب می‌کند، در حالی که مخاطب او بواقع دیگران‌اند. بازهم مولانا جلال الدین نمونه خوبی به‌دست می‌دهد، وقتی در خطاب به خود می‌گوید:

هین بگو که ناطقه جو می‌کنـد تا به‌قرنی بعد ما آبی رســـــد
گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالفان یاری بـود...[۲]

یا در غزل‌های شمس

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود
بگذرد از حد جهان بی‌حد و اندازه شـود[۳]

و امثال آن. و این چه فرقی دارد با «قل هو الله احد» یا «قُـــل یا أهلَ الکتــابِ تَعـــالَوا إلـــی کَلِمَةٍ سَــواءٍ بَینَنا وَبَینَکُـم»[٤]

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، ابیات ٤۰۸ ـ ٤۰۱۰

۲. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر سوم، ابیات ۲۵۳۷ ـ ۲۵۳۸

۳. *دیوان شمس*، غزل ٥٤٦

٤. «**قُل یا أهلَ الکتاب تَعالَوا إلی کَلمَةٍ سَواءٍ بَینَنا وَبَینَکُم** ألّا نَعبُدَ إلّا اللَّهَ ولا نُشرِکَ بِــــه شَیئًا ولا یَتَّخِذَ بَعضُنا بَعضًا أربابًا مِن دونِ اللَّهِ ۚ فَإن تَوَلَّوا فَقولُوا اشهَدوا بِأنّـا مُسلِمونَ» (آلَ عمران: ٦٤)

یا «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ»[1].

نمی‌دانم آیت‌الله سبحانی چه می‌اندیشند درباره این آیه که: «فَإِن کُنتَ فِی شَکٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَیْکَ فَاسْأَلِ الَّذِینَ یَقْرَءُونَ الْکِتَابَ مِن قَبْلِکَ»[2] اگر شک داری که قرآن بر تو وحی می‌شود، از دانشمندان اهل کتاب بپرس. آیا پیامبر در پیامبری‌اش شک داشت؟ ارتدکسی اسلامی که چنین نمی‌اندیشد. یا آیه را باید نوع دیگری از تفننات کلامی و بازی‌های زبانی دانست که در واقع خطاب به پیامبر نیست. ولی جامه خطاب مستقیـــــم پوشیده است. و مضمونش همان است که در جای دیگر خطاب به مردم می‌گوید «وَإِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَی عَبْدِنَا»[3]. بلی، یک مراد را به ده صورت می‌توان ادا کرد. و «ای بسا کس را که صورت راه زد»[4].

خصلت دیالوگی قرآن، که در کتاب *بسط تجربه نبوی* شرح آن را آورده‌ام، به نیکی از این فنون بلاغی پرده برمی‌دارد و درگیری ذهن و روان پیامبر با مردم و حوادث جامعه را برملا می‌کند. چه آن‌جایی که «یسئلونک» می‌گوید و چه آن‌جا که نمی‌گوید. به‌طوری که گویی قرآن گفتگوی مستمر و چند جانبه‌ای است با خدا و جهان انسانی و طبیعی و تاریخی که محمد(ص) در آن می‌زیست و پاسخی است به پرسش‌ها و چالش‌های زمانه. همین چالش‌ها و پرسش‌ها بود که روان او را بی‌تاب و

---

۱. «**قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ** أَیًّا مَّا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَی وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِکَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَیْنَ ذَلِکَ سَبِیلًا» (اسراء: ۱۱۰)

۲. «**فَإِن کُنتَ فِی شَکٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَیْکَ فَاسْأَلِ الَّذِینَ یَقْرَءُونَ الْکِتَـابَ مِـن قَبْلِـکَ** لَقَـدْ جَاءَکَ الْحَقُّ مِن رَّبِّکَ فَلَا تَکُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِینَ» (یونس: ۹۴)

۳. «**وَإِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَی عَبْدِنَا** فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَکُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ صَادِقِینَ» (بقره: ۲۳)

۴. ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بــــرالله زد
(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم)

چالاک می‌کرد و آتش نیاز و تقاضا را در او دامن می‌زد و او را به آستانه کشف می‌رساند، تا پاسخ‌هایی را از «فرشته وحی» دریافت کند و به زبانی درخور مردم با آنان در میان نهد:

عقل جزو از کل پذیرا نیستی   گر تقاضا بر تقاضا نیستی
چون تقاضا بر تقاضا می‌رسد   موج آن دریا بدین جا می‌رسد[1]

این تقاضاها گاه نهان بود و گاه آشکار «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی‌السَّمَاءِ»[2] هرچه بود جوشش و جنبش ضمیر محمد و تلاطم دریای دل او بود که به کشف و وحی منجر می‌شد.

محمد(ص)، البته شخصیتی فوق‌العاده داشت، گُلی بود در کویر، و یتیمی کتاب ناخوانده که «کتب خانه هفت ملت بشست». و برآمدن چنان کتابی فرهنگ‌ساز از دامن جاهلیتی چنان تاریک، (به زبان دینی) یک معجزه بود. دیگر ساکنان جزیره العرب نه چالشی سنگین را تجربه می‌کردند نه پرسشی روان‌سوز را و نه به آستانه‌ی دریافت پاسخی می‌رسیدند و نه یقین و شجاعت نظری و عملی محمد(ص) و نه هنرمندی او را در بیان و در تخیل داشتند، نه اهل شکرستان وصال بودند نه هنرستان خیال. همین‌ها بود که او و کتاب او را یگانه و بی‌همتا کرد. به‌قول مولانا «غریب است، غریب است، ز بالاست خدایا». آنچه معجزه بود شخصیت او بود و

---

۱. مولوی، مثنوی، دفتر اول، ابیات ۲۲۱۸ ـ ۲۳۱۹

۲. «**قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِی السَّمَاءِ** فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (بقره: ۱٤٤)

کتاب، به تبع او، معجزه شد. شاید اگر این کتاب را، افلاطون مردی عرضه می‌کرد، معجزه نبود. از محمد امّی، این خرق عادت احتمال نمی‌رفت. بیهوده نبود که در معنای آیه «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه»[۱]، اگر شک دارید که این قرآن از خداست، سوره‌یی مثل آن بیاورید. پاره‌ای از مفسران می‌گفتند معنای دیگرش این است که سوره‌یی از مثل کسی چون محمد بیاورید (تفسیر صافی والمیزان و مفاتیح الغیب). و بیهوده نبود که بزرگانی از معتزله و تشیع برآن بودند که مثل قرآن می‌توان آورد، اما خدا نمی‌گذارد (قول به صرفه).

باری این شخصیت بدیع، با قلبی بیدار و چشمی بینا و ذهنی حساس و زبانی توانا صنع خدا بود و باقی همه صنع او و تابع کشف و آفرینش هنری او. محمد کتابی بود که خدا نوشت، و محمد، کتاب وجود خود را که می‌خواند، قرآن می‌شد. و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد. و قرآن کتاب خدا بود. همچنان که زنبور را خدا آفرید و عسل را زنبور. و عسل فرآورده وحی بود.

بلی اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم خداوند هم سخن می‌گوید «**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**»[۲] هم راه می‌رود «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ»[۳] هم عصبانی می‌شود «فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ»[۴]، هم بر تخت

---

۱. «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا **فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ** وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۲۳)

۲. «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ **وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**» (نساء: ۱۶۴)

۳. «**وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ** فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا» (فرقان: ۲۳)

۴. «**فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ** فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ» (زخرف: ۵۵)

می‌نشیند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»[1] هم دچار تردید می‌شود «مَا مِنْ شَيْءٍ أَتَرَدَّدُ فيه مِثْلَ تَرَدُّدِی عِنْدَ قَبْضِ رُوحِ الْمُؤْمِنِ»[2].

ولی اگر به معنا نظر کنیم، هیچ‌یک از این‌ها در حق او صادق نیست، آن‌که به‌حقیقت سخن می‌گوید محمد(ص) است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خداوند، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او، مجازی است نه حقیقی. و تشبیهی است نه تنزیهی.

مدلی از وحی که پیامبر را ناقل و قابل محض می‌داند و نسبت خطیب و بلندگو را میان خدا و پیامبر برقرار می‌کند و موضوعیت و مدخلیت قلب و ضمیر پیامبر را در فرایند وحی به صفر می‌رساند، و فرشته‌یی را چون پیک پرنده‌یی دائم در رفت و آمد میان خدا و رسول می‌انگارد، و میان باعث و مبعوث بُعد را به‌جای قُرب می‌نشاند، و رسول را مقلد جبرئیل می‌خواهد و تصویری سلطان‌وار از خدا و رعیت‌وار از مردم دارد و سخن گفتن را برای خدا همچون سخن گفتن برای آدمیان تجویز می‌کند، و تشبیه را به‌جای تنزیه می‌نشاند، البته با رأی فوق ناسازگاری دارد. اما مثال راهنمای من مثال نحل قرآنی یا نخل عرفانی است. بنا به تعلیم قرآن، ساختار بیولوژیک و کارخانه بیوشیمیک زنبور عین وحیی است که به او می‌شود و خانه‌اش را پر از حلوا می‌کند:

چونک اوحی الرب الی النحل آمدست
خانه وحیش پر از حلوا شدست

---

۱. طه: ٥

۲. این حدیث قدسی با مختصر تفاوت در منابع متعددی از مصادر شیعه و اهل سنت آماده است؛ کلینی(م ٣٢٨ ق)، *اصول کافی*، باب‌الرضا بموهبة الایمان، ج٣، ص٣٤٤؛ شیخ صدوق (م ٣٨١ ق)، التوحید، باب ٦٢، صفحه ٣٩٩، ح١؛ ابن حنبل(م ٢٤١ ق)، مسند، ج٦، ص ٢٥٦.

او بنور وحی حق عز وجـــــــــــل
کرد عالم را پر از شمع و عســـــــل
اینکه کرّمناست و بالا مــــــــــی‌رود
وحیش از زنبور کی کمتر بــــــــود؟[۱]

آیه قرآن چنین است « وَأوحی رَبُّکَ إلَی النَّحلِ...»[۲]

«پروردگارت به زنبوران وحی کرد تا در کوه‌هـــا و درختـــان و داربست‌ها، خانه بگیرند و از همه میوه‌ها بخورند و راه پروردگار را بپیمایند (آنگاه) از شکم‌شان نوشابه‌های رنگارنگ و شفابخش بیرون خواهد آمد. و این برای اهل نظر آیتی است».

پیداست که زنبور در این عسل‌سازی موضوعیت و مدخلیت تام دارد، نه اینکه عسل را از یک‌سو در او بریزند تا از سوی دیگر پس دهد. با این‌همه، انگبین شفابخش فرآورده‌یی الهی است. و آیا این برای متفکران آیتی نیست که قرآن، به‌جای طوطی از زنبور سخن می‌گوید، و دومی، نه اولی را نمودار وحی پذیری می‌داند؟

مثال درخت هم از ابن عربی است که در فص شیثی *فصوص الحکم* می‌گوید: «فمن شجرة نفسه جنی ثمرة غرسه»[۳] (اهل کشف، میوه مشاهده را از درخت شخصیت خویش می‌چینند).

---

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، ابیات ۱۲۲۹ ـ ۱۲۳۱

۲. «وَأَوحی رَبُّکَ إِلَی النَّحلِ أن اتَّخذی منَ الجبال بُیوتًا وَمنَ الشَّجَرِ وَممّا یَعرشونَ، ثُمَّ کُلی منْ کُلِّ الثَّمَرَات فَاَسْلُکی سُبُلَ رَبِّکَ ذُلُلًا یَخْرُجُ مَنْ بُطُونهَا شَرَابٌ مُخْتَلفٌ أَلْوَانُهُ فیه شفَاءٌ لّلنَّاس إنّ فی ذَلکَ لَآیَةً لقَوْم یَتَفَکَّرُونَ» (نحل: ٦٨ ـ ٦٩)

۳. «فایّ صاحب کشف شاهد سوره تلقی الیه ما لم تکن قبل ذالک فـی یـده فتلـک عینـه لاغیره فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه» (ابن‌عربی، *فصوص‌الحکم*، برگـردان: محمـدعلی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵، ص ۵۴۲).

بلی، «نحل» آیتی است برای اهل نظر و اگر حضرت آیت‌الله به‌جای طوطی به «نحل» و «نخل» نظر می‌کردند تصویر گویاتر و نیکوتری از نسبت وحی با محمد(ص) را در می‌یافتند. طوطیِ مقلد کجا و زنبورِ مولّد کجا؟ سخن حافظ کجا که «در پس آینه طوطی صفَتم داشته‌اند / آنچهَ استاد ازل گفت بگو می‌گویم» و سخن مولانا کجا که «گیرم این وحی نبی گنجور نیست / هم کم از وحی دل زنبور نیست»[1]

چهارم. «مبادا گمان کنی پیامبر که کلام خدا را از جبرئیل می‌شنود همانطور بود که تو کلام پیامبر را می‌شنوی. یا گمان کنی که پیامبر مقلد جبرئیل بود همان‌طور که امت مقلد پیامبراند. هیهات این کجا و آن کجا؟ این‌ها دو نوع متباین‌اند، و تقلید هیچ‌گاه علم اصیل و سمــــــاع

---

۱. مولانا با تیزبینی عارفانه خود نه فقط زنبور که کرم ابریشم را نیز دریافت‌کننـده وحـی می‌شمارد و می‌گوید:

آنچه حق آموخت مر زنبور را　　آن نباشد شیر را و گــــــــو را

آنچه حق آموخت کرم پیله را　　هیچ پیلی داند آن‌گون حیله را؟

(مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر اول)

و نه فقط زنبور و کرم ابریشم، که همه باغ‌ها و درختان، وحی می‌پذیرند و مالامال از خنده و میوه می‌شوند:

اندر بهار وحی خدا درس عام گفــت　　بنوشت باغ و مرغ به تکرار مــــــی‌رود

(*دیوان شمس*، غزل ۸۶٤)

حافظ فقط در بیت زیر است اندکی به‌مفهوم وحی نزدیک می‌شود:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود　　این همه قول و غزل تعبیه در منقــــارش

(*حافظ*، غزل ۲۷۷)

حقیقی نیست»[۱]. همه سخن در این فرشته وحی است و نوع ارتباطی که با رسول خدا داشت. از حشویه و حنابله که بگذریم هیچ یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصوّر و حاضر می‌شده، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و صفت می‌بخشید و اگر کاری می‌کرد جز این نبود که پیامبر را «اعداد» کند تا خود به «علم اصیل» برسد، نه اینکه پیامبر چون شاگردی از او بشنود و به مردم باز پس دهد. این است درک فلسفی از وحی که البته با درک عامیانه آن فاصله‌ها دارد. همچون «میز» فیزیکدان‌ها که به‌قول استانلی ادینگتون فیزیکدان انگلیسی، با «میز» عامه فاصله‌ها دارد. میز عامه سخت و صلب و بی‌رخنه است، اما همان میز از چشم فیزیکدان‌ها پر از خلاء است و چیزی ست از جنس ابرهای الکترونی، که آن ابرها هم حدود معینی ندارند و فقط از احتمال کمتر و بیشتر وجودشان درین‌جا و آن‌جا می‌توان سخن گفت، و چون اره‌یی در میزی چوبین فرو رود، ابری است که با ابر دیگری درمی‌پیچد و همین‌طور است قصه فرشتگان برای عوام و خواص...

در خبرها آمده است که جبرئیل ششصد بال یا ششصد هزاربال دارد و پیامبر در معراج او را به همین صورت مشاهده کرد. قرآن هم می‌گوید «اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع»[۲] (فرشتگان دو باله و سه باله و چهار باله). عموم مفسران و عامه مقلدان‌شان این گفته‌ها

---

۱. صدر الدین شیرازی، *اسفار اربعه*، ج ۷، ص ۹. موقف هفتم از سفر سوم

۲. «الْحَمْدُ للّه فَاطر السَّمَاوَات وَالْأَرْض جَاعل الْمَلَائكَة رُسُلًا **أُولی أَجْنحَـة مَثْنَـی وَثُلَـاثَ وَرُبَاعَ** ۚ یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ» (فَاطر:۱)

را، به‌معنای ساده و آشکار آن فهمیده‌اند و حقیقتاً فرشتگان را پرنده‌هایی بالدار پنداشته‌اند که میان زمین و آسمان‌ها در پریدن‌اند[١]. درین میان امام فخررازی، مفسر و متکلم قرن ششم هجری، با احتیاط و ترس، می‌نویسد که شاید غرض از بال، نیروها و کارکردهای مختلف فرشتگان چون رزق رسانی و جان ستانی و... باشد[٢] و وقتی نوبت به صاحب المیزان می‌رسد، این رأی آشکارتر و دلیرانه‌تر بیان می‌شود و او با به میان کشیدن یک نظریه‌ی زبانی ـ تفسیری صریحاً می‌نویسد که فرشتگان از جنس اجسام نیستند تا بال داشته باشند، بلکه منظور از بال، همان غایت و غرضی است که بر بال مترتب است، یعنی خدماتی که می‌دهند و نقش‌هایی که ایفا می‌کنند و می‌افزاید که بلی در خیال پیامبر، فرشتگان بالدار می‌نمودند، اما این صورت راستین آنان نبود. همچنان که فرشته نزد مریم و آتش نزد موسی و موارد دیگر[٣].

---

١. در *تفسیر صافی*، ذیل آیه اول از سوره فاطر، از کتاب کافی آمده است که ثمالی بر علی‌بن‌حسین، امام چهارم، وارد شد و او را دید که چیزی از زمین جمع می‌کند. پرسید این چیست. امام گفتند تکه‌هایی از ملائکه است... پرسید مگر آنها نزد شما می‌آیند؟ گفتند بلی، آنها ازدحام می‌کنند و جا را بر ما تنگ می‌کنند.

آلوسی در تفسیر *روح‌المعانی* این حدیث شیعی را نقل می‌کند و می‌گوید: این‌گونه احادیث نزد من خرافه است.

کتاب کافی در قرن سوم و کتاب صافی در قرن یازدهم هجری نوشته شده‌اند. تفسیر آلوسی متعلق به قرن سیزدهم است. پیداست که ورود مدرنیته رفته‌رفته جای را برای تردید در متافیزیک اسطوره‌یی و عامیانه پیشینیان باز کرده است.

٢.محمدبن عمر، فخر رازی، *التفسیرالکبیر (مفاتیح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ١٤٢٠، چاپ سوم، ج ٢٦، ص ٢٢٢

٣. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، موسسة الاعملی للمطبوعات، بیروت، ١٣٩٠، چاپ دوم، ج١٧، ص ١٢ ـ ١٣

یعنی قرآن به‌روشنی می‌گوید فرشتگان دو بال و سه بال و چهار بال دارند، اما طباطبایی می‌گوید این ممکن نیست. آنها در خیال پیامبر دو بال و سه بال و چهار بال دارند نه در واقع. و البته این فقط طباطبایی نیست. او در سنتی گام برمی‌دارد و از اصولی فلسفی پیروی می‌کند و اقتدا به فیلسوفانی (چون فارابی و خواجه نصیر ...) می‌برد که جز این مقتضا و منتهایی ندارد.

درین سنت و با این تفسیر، ورود فرشته و ابلاغ وحـــــــی و امثال آن حوادثی هستند که در نفس پیغمبر رخ می‌دهند و آنگاه به زبان دینی و تمثیلی چنان بیان می‌شوند که گویی پرنده‌یی با ششصد بال نزد پیامبر آمده و با او به‌عربی سخن گفته است.

به بیان روشن‌تر، از نظر صاحب *المیزان* این‌که خدا فرموده فرشتگان دوبال و سه بال و چهار بال دارند، معنا و تفسیر درستش این است که پیامبر می‌گوید من آن‌ها را با دو بال و سه بال و چهار بال می‌بینم. و این چه فرقی دارد به‌قول عارفان که می‌گفتند پیامبر جبرئیل را نازل می‌کرد و یا جبرئیل همان خرد پیامبر بود؟[1]

---

۱. آیت‌الله خمینی رهبر فقید انقلاب در سخنرانی بیست و پنجم فروردین‌ماه ١٣٦٦ (جلـد ششم *صیحفه نور*) چنین گفت: «ماه رمضان مبارک است برای این‌که نزول وحی بر او شده است، به‌عبارت دیگر معنویت رسول خدا وحی را نازل کرده است... و بـه‌عبـارت دیگـر وارده کرده است پیغمبر اکرم جبرئیل امین را در دنیا...».

مولانا هم در مورد اولیاء الهی چنین می‌گوید:

پس بهر دوری ولیّی قائم اســـــــت آزمایش تا قیامت دائم اســـــــــت

***

پس امام حیّ قائم آن ولی اســـــــت خواه از نسل عمر خواه از علی اسـت

***

او چو نور است و خرد جبریل اوست وان ولیّ کم از و قندیل اوســـــــت

***

زانکه هفتصد پرده دارد نور حـــــق پرده‌های نوردان چندین طبـــــــق

حقیقت این است که با اقتدای به سنت فیلسوفان و عارفان، باید گفت که کار پیامبر جز این نیست: صورت افکندن بر حقایق بی‌صورت و این توانایی ویژه‌یی است که درخور پیامبران است (عارفان و شاعران در پی آنان می‌آیند و مرتبه نازله آنانند: پیش و پسی بست صفت کبریا / پس شعرا آمد و پیش انبیا).

اما فقط صورت بال و پرنده نیست که مخلوق خیال خلاق پیامبر است، بلکه صورت لوح و قلم و عرش و کرسی هم‌چنین است. آن‌ها هم حقایقی بی‌صورت‌اند که بر پیامبر چنین می‌نمایند. نار و حور و صراط و میزان و ... نیز چنین‌اند. این صورت‌ها همه از زندگی و محیط مالوف پیامبر وام شده‌اند و حتی یک صورت ناآشنا در میان آنها نیست[1].

زبان و کلام و واژه‌ها و جمله‌ها که جای خود دارند و ظرف‌هایی بشری هستند که مظروف‌های وحیانی را در خود جای می‌دهند و همه از خزانه‌ی عقل و خیال پیامبر برمی‌خیزند و معانی بی‌صورت را در آغوش می‌کشند.

صعوبت کار پیامبران و گله‌ی عارفان همواره از این بوده است که صورت‌ها حجاب بی‌صورت شده‌اند و پوست‌فروشان و صورت پرستان، دل به صورت‌ها خوش کرده‌اند و از بی‌صورت غافل مانده‌اند، و از آن ناستوده‌تر، صورت‌شکنان را به چوب‌دستی تکفیر نواخته‌اند.

من تنگنای زبان و تلخی روان بزرگ‌مردی چون جلال‌الدین مولوی را (چه رسد به پیامبران) به نیکی درک می‌کنم، وقتی می‌گوید از آن بی‌صورت نه می‌توانم دم بزنم، نه می‌توانم دم نزنم:

---

۱. درباره صورت و بی‌صورتی بسیار گفته و نوشته‌ام و بسی بیش از این می‌توان گفت و نوشت. این نظریه درک عمیق‌تری از تأویل و اسطوره‌شناسی دینی در اختیار ما می‌گذارد. علاقه‌مندان به پایگاه اینترنتی نگارنده و نیز به‌شماره‌های مختلف مجله آفتاب، سال ۱۳۸۲، مراجعه نمایند.

گر بگوید زان بلغزد پای تـــــــو
ور نگوید هیچ از آن، ای وای تـو
ور بگوید بر مثال صورتـــــــــی
برهمان صورت بچفسی ای فتـی[1]

پیامبر اسلام در دو حصار ناگزیر پیامبری می‌کرد: یکی حصار صور، که بر مکشوف‌های بی‌صورت او حصر و حد می‌نهادند و لا مکان را تخته‌بنـد مکــان می‌کردند و دیگری حصار عرف که عدالت و سیاست او را صورت و صفت محلی و عصری می‌دادند و بدانها جامه‌ی تنگ قوانین قبیلگی می‌پوشاندند. همین است آن‌که شارحان را به ترجمه‌ی فلسفی، عرفانی و فرهنگی آنها دعوت می‌کند.

همین‌که خدا (یا پیامبر) به زبان عربی سخن می‌گوید و عرف اعراب را امضا می‌کند، پیشاپیش محدودیت‌های بسیاری را پذیرفته است. هیچ دلیلی قائم نشده است بر این که زبان عربی تواناترین زبان ممکن است و مفاهیم فربه را می‌تواند در تنگنای خود جای دهد. گزاره‌ها، گرچه از پیامبر است، اما تصورات و مفاهیم از زبان است، و این تصورات و مفاهیم مهر محدودیت‌های خود را بر تصدیقات او می‌نهند، همین‌طور است عرف و آداب زمانه پیامبر، که به هیچ‌رو بهترین آداب موجود و متصور و ممکن نبودند، اما اکثرشان از طرف شارع مهر تصویب پذیرفتند و صفت احکام‌الله گرفتند.

وحی پیامبر به زبان عربی است و زبان عربی آینه و برآیند فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب است (و هر زبانی چنین است، زبان خصوصی و آسمانی نداریم «ویتگنشتاین») و همین فرهنگ است که ماده می‌شود

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۲۷۸ ـ ۱۲۷۹

برای صورت وحی. و آیا زنبور عسل که از گل‌ها و گیاهان محیط خود تغذیه می‌کند و بر آنها صورت عسل می‌پوشاند، گویاترین تصویر از پیامبران نیست که از مواد و مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می‌برند و آنها را در تجربه وحیانی خویش به خدمت می‌گیرند و خاک را زر می‌کنند؟

راه دراز نباید رفت. دو مفهوم «نزول» و «بشریت» را باید عمیقاً در فهم معنای وحی منظور کرد و همه چیز آن را سراپا «بشری» دانست. این، عین تعلیم و ارشاد قرآن است.

هم‌روزگاران پیامبر با انکار و شگفتی می‌گفتند «ما لهذا الرّسُول يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى الْأَسْوَاقِ»[1] این چه پیامبری است که [چون ما] غذا می‌خورد و در کوچه و بازار قدم می‌زند؟. انتظار داشتند که پیامبر چون فرشته باشد نه بخورد و نه نکاح کند. امروزیان هم می‌گویند این چه پیامبری است که غذای فرهنگ می خورد و در کوچه و بازار تاریخ قدم می‌زند؟ منطق هر دو یکی است. هر دو پیامبر را فراتر از «بشریت» می‌خواهند، بشریتی که تاریخی و زبانی و فرهنگی است، و مگر فرشته بشود تا از آنها بگریزد.

بلی پیامبر بشری فوق‌العاده بود. به زبان دینی، او «ولیّ» خدا بود، لیکن ولیّ بودن، نافی بشر بودن نیست. ظرف بشریت آن قدر فراخ است که ولایت و نبوت را هم در خود جای می‌دهد. شهد کلام او گواهی می‌دهد که او نحل عالم قدس بود (نه طوطی سدرة المنتهی). اختیارات او هم فراخ بود. هر چه می‌اندیشید و می‌گفت، صحه خدا

---

١. «وَقَالُوا **مَالِ هَذَا الرّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى الْأَسْوَاقِ** لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً» (فرقان: ٧)

برآن بود. مگر او بر رکعات نمازهای واجب نیفزود (مسند احمدبن حنبل، وسائل الشّیعه حرّ عاملی)؟ مگر نگفت «اگر موجب سختی نبود، مسواک زدن را برای هر نماز واجب می‌کردم» (سنن ترمذی)؟ مگر نگفت «اگر بگویم هر سال به حج بروید، آنگاه حج همه ساله واجب خواهد شد» (صحیح مسلم)؟ این‌ها که حکم‌های حکومتی و موقت نبود، یعنی او با همه بشریت‌اش خود را مقبول خدا می‌دانست و در بشریت او، ایجاب و تحریم، صفت الهی می‌گرفت.

این‌گونه نگریستن به اسلام و احکام و قرآن، فهم «پدیده قرآن» را سهولت می‌بخشد و زحمت تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم را سبک می‌کند و قرآن را همچون متنی بشری ـ تاریخی در برابر ما می‌گشاید و پست و بلند جغرافیای آسمانی آن را به تبع پست و بلند جغرافیای زمینی تبیین می‌کند.

دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم اگر ببینیم تقویم قرآن «تقویم قمری» است و روزه را بر همه آدمیان در ماه رمضان واجب می‌کند (بقره)، یا برای دیدن صنع خدا همه آدمیان را به تأمل در ساختمان «شتر» دعوت می‌کند (غاشیه)، یا برای همه آدمیان از ایلاف «قریش» سخن می‌گوید (قریش) یا از میان همه آدمیان «ابولهب» را لعنت می‌کند (مسد)، یا سیه چشمان بهشتی را در خیمه‌های عربی می‌نشاند (الرحمن) یا سخن از زنده به‌گور کردن دختران عرب می‌گوید (تکویر) یا این همه به ایمان آوردن «جنیان» می‌پردازد (جن) یا از همسران پیامبر و سبک سری‌شان خبر می‌دهد (تحریم) یا عقاید اعراب در باب دختران خدا را بیان می‌کند (نجم)... که همه رنگ و بویی عربی و قومی و شخصی دارند و سخت به خطه حجاز وابسته‌اند و شاید کمی آن سو تر، دل کسی را نربایند و اشتهای کسی را تیز نکنند.

و نیز دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم اگر ببینیم قرآن به سوالاتی پاسخ می‌دهد که نه خود چندان مهم‌اند و نه برای آدمیانی غیر از اعراب آن زمان جاذبه دارند چون سوال از اهلّه، و سوال از ذوالقرنین، و از قاعدگی زنان، و از جنگ در ماه‌های حرام... که یا به پیشینه ذهنی و تاریخی جزیره نشینان برمی‌گردد یا به شیوه ویژه زندگی‌شان.

همچنین است سخن از آسمان‌های هفت‌گانه، یا خروج نطفه از میان صلب و سینه، یا اصابت شهاب‌ها به شیاطین بلفضول یا مرکزیت ادراکات در قلب (نه مغز) و... که همه از جنس علم ناقص زمانه‌اند.

این‌ها کجا و آیاتی چون «الی الله ترجع الامور»[۱] یا «الله نور السموات و الارض»[۲]

یا «هوالاول و الاخر و الظاهر و الباطن»[۳] یا «اینما تَولوا فثمَ وجه الله»[٤] کجا؟ که نمودار اوج معراج روحی پیامبر و قدرت اکتشاف دیده سرمه کشیده اوست. این همه قبض و بسط و فراز و فرود را چگونه تفسیر کنیم؟

آیا درست‌تر نیست که این قبض و بسط را در وجود پیامبر ببینیم که چون آموزگاری درمانگر (شفا و تعلیم را قرآن دو رسالت اصلی رسول می‌داند) برای دادن دروسی چند همان نکته‌های حکمت و میوه‌های نبوت که او از فرط لبریزی و بهجت می‌خواست با دیگران در میان بگذارد ـ «یعلمهم الکتاب والحکمه»[۵] و گشودن گره‌هایی چند که دردمندانه و مشفقانه

---

۱. فاطر: ٤

۲. نور: ۳۵

۳. حدید: ۳

٤. بقره: ۵

۵. جمعه: ۲

از آنها رنج می‌برد ـ «عزیز علیه ما عنتم»[۱] به بعث و انگیزش الهی پا به مدرسه اجتماع می‌گذارد و به تعلیم جاهلان و درمان بیماران می‌پردازد. دستمایه اصلی او همان جان پاک و زندگی پرآزمون و دل دردمند و خیال هنرمند اوست که جبرئیل را هم (به زبان دینی) به آستانه عقل او می‌کشاند و او را به رویت حقایق واپسین و بازخوانی تجربه‌های زندگی موفق می‌کند. حکایت حیات و جهان را که در چشم او اینک چهره دیگری یافته‌اند، با مخاطبان در میان می‌گذارد و با بهجت و بلاغت تمام با آنان از کشف‌های تازه‌یی که نصیبش شده است سخن می‌گوید: از این‌که جهان را روشن می‌بیند و به‌روشنی می‌بیند که جهان بر پای خود نایستاده است، و همه چیز الهی است، و او همه جا حضور همه جانبه دارد، و چون خورشیدی همه آفاق را روشن کرده است. به هر جا رو کنی با او روبرو می‌شوی. باد و باران را او می‌فرستد، گیاهان را او می‌رویاند، جان‌ها را او می‌دهد و می‌ستاند، زندگی کاروانی است روانه به مقصدی، آدمی را بیهوده نیافریده‌اند. چشمان ناظری در عالم هست که نیک و بد را تمیز می‌دهد. به‌خود می‌نگرد که روزی یتیمی بی‌نوا و گمراه بود و اینک دلی روشن و جانی هدایت یافته و همسری ثروتمند دارد و این همه را از خدا می بیند و می‌گیرد «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى، وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى، وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى»[۲] و سپاس‌گزاری و نیکوکاری را پاسخ این همه انعام می‌شمارد و به شاگردان درس شاکری و فرمانبرداری می‌دهد و از نافرمانی و منعم ناشناسی و کجروی و خودخواهی و «جاهلیت» شاگردان گله می‌کند. ...

۱. توبه: ۱۲۸

۲. ضحی: ٦ الی ۸

کلاس برمی‌آشوبد، گروهی به‌انکار برمی‌خیزند، گروهی بـــــه روی او اسلحه می‌کشند، گروهی او را با سوالات نامربوط امتحان می‌کنند و گروهی از در تسلیم و تواضع در می‌آیند. ... این‌ها همه در درسنامه‌ی شفاهی او (که بعداً مصحف می‌شود) انعکاس می‌یابد. مونولوگ جای خود را به دیالوگ می‌دهد و قرآن در متن این تجربه حیاتی زنده پرفراز و فرود متولد می‌شود. و آموزگار درمانگر پابه‌پای این تجربه حیاتی و درین مدرسه اجتمـــاعی آزمــــوده‌تر و «پیامبرتر» می‌گردد و درس‌های او هم غنا و تنوع بیشتر می‌پذیرد. بی‌تردید اگر حیاتی طولانی‌تر و تجربه‌هایی فراوان‌تر می‌داشت، درس‌نامه او هم قطورتر و رنگارنگ‌تر می‌شد. و به‌عوض اگر زندگی در غار و عزلت را ادامه می‌داد، جز چند کشف متعالی چیزی در دفتر عمر خود به جای نمی‌گذاشت.

حال مشکل می‌توان پذیرفت که برای تک تک این احوالات و سوالات، آیاتی از ازل معین و مکتوب بوده، و خداوند جبرئیل را می‌گماشته تا از مخزن آیات، یکی را به مناسبت برگیرد و نزد پیامبر ببرد تا بر امت خود فرو خواند (این عین تصویر عموم علمای پیشین است، به استثنای فیلسوفان که درکی فلسفی از وحی داشتند. بال زدن جبرئیل، و حرکت شتابان میان آسمان و زمین را هم صریحاً در کلمات‌شان آورده‌اند).

نیز باطل است اگر گمان کنیم که با حدوث هر حادثه‌یی، اراده تازه‌یی در ذات باری پدید می‌آمده و آیه‌یی ساخته می‌شده و بر جبرئیل القاء می‌شده تا به پیامبر القا کند.

این‌ها حتی با مابعدالطبیعه‌ی فیلسوفان مسلمان هم نمی‌سازد (چنانکه خواهم آورد). چنین تصوری همه زندگی پیامبر را به فیلمی از پیش ساخته شده بدل می‌کند که هر بازیگری نقش خود را چنان ایفا می‌کند که با فلان آیه از پیش آماده، هم‌خوانی داشته باشد و باعث نزول آن آیه

شود. و پیامبر هم بلندگو به‌دست در صحنه بچرخد و الفاظی را تکرار کند. پیامبر را خفیف‌تر از این نمی‌توان کرد.

آیا معقول‌تر و طبیعی‌تر نیست که گمان کنیم شخصیت نیرومند پیامبر همه کاره بود، هم‌کاشف بود، هم‌مدرس، هم‌گوینده، هم‌شنونده، هم‌واضع و هم‌شارع؟ یعنی خداوند فقط «معلم» را فرستاده بود. بقیه همه دائرمدار تجربه‌ها و واکنش‌های او بود. این معلم چنان مهیا و مجهز بود که نیک می‌دانست چه بکند و چه بگوید. و البته بشر بود، با همه احوال بشری. گاه دروس عالی می‌داد و گاه اسیر شاگردان شیطان می‌شد. گاه بر سر وجد می‌آمد و گاه دچار ملال می‌شد. گاه سخن را پست می‌کرد و گاه اوج می‌گرفت. چون زنبوری از همه چیز تغذیه می‌کرد: از کشف‌های متعالی معنوی و از پرسش‌ها و واکنش‌های شیطنت‌آمیز و خصمانه مخاطبان و از معلومات خود. و البته سر رشته نهایتاً به مبادی عالیه و از آن جا به مبداء المبادی و غایة الغایات می‌رسید که برگی بی‌اذن او از درخت نمی‌افتد و زنبوری بی‌وحی او عسل نمی‌دهد.

مطلق آن آواز خود از شه بود
گرچه از حلقوم عبدالله بود[۱]

البته قرآن محصول حالات ویژه پیامبر است، اما چنان نیست که هرچه در آن است فروتر از سخنان دیگر پیامبر باشد. آیا سوره «تبت یدا ابی لهب و تب» در دلالت و عبارت و بلاغت، برتر از سخنان غیرقرآنی پیامبر است؟

باری این‌ها دو مدل از وحی است: مدل من که با تجربه‌ی زنده‌ی پیامبر و با مابعدالطبیعه‌ی حکیمان مسلمان و تأویل عارفان سازگارتر

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ۱۹۳۹

است و مدل شما که متعلق به جهانی اسطوره‌یی و مناسب با بینش اهل حدیث است. شما می‌گویید خدا همه‌ی کارها را به وساطت جبرئیل می‌کند. من می‌گویم همه کارها را به وساطت پیامبر می‌کند، پیامبری که جبرئیل هم جزئی ازوست. «تا که قبول افتد و چه در نظر آید».

پنجم. استناد و استفاده‌یی که از قاعده فلسفی «کل حادث مسبوق بمادة و مدة» کرده بودم و وحی را نیز مسبوق و مقارن با شرایط مادی دانسته بودم و برین اساس، شرایط ذهنی و جسمی پیامبر را زمینه‌ساز نزول وحی شمرده بودم، مورد نقد و اعتراض حضرت آیت‌الله قرار گرفته است. با طلب پوزش، نقد شما را وارد نمی‌یابم و گمان می‌کنم که شاید انغمار و ممارست در فقاهت از خاطرتان زدوده باشد که به تصریح صدرالدین شیرازی (مرحله هفتم، فصل شانزدهم، ج سوم اسفار اربعه ص ۵۵)، چنان نیست که این قاعده فقط در صور جسمیه و حادثات مادی جاری باشد (چنان‌که شما پنداشته‌اید)، بلکه هم در صور جسمیه و هم در نفوس انسانیه جاری و صادق است و فقط مفارقات محضه‌اند که از شمول آن خارج‌اند. همچنین یادآوری می‌کنم که استاد شما، مرحوم علامه طباطبایی در حاشیه‌برین موضع از اسفار، می‌آورند که این قاعده حتی بنا برقول مشائیین که نفوس را از آغاز مجرد می‌دانند، در نفوس هم جاری است. وگرنه بنا بر نظر صدرالمتالهین که نفوس را جسمانیه، الحدوث و روحانیه، البقا می‌داند، این امر واضح تر است.

به زبان ساده‌تر هرچه تعلق به ماده یابد (صورت باشد یا روح یا وحی)، محکوم آن قاعده است و زمینه مادی شرط حصول و حضور آن است. و البته ماده، هیچ‌گاه علیت فاعلی ندارد، چنان‌که در فلسفه اولی مبرهن شده است.

اکنون می‌افزایم که تجدد ارادات هم در مورد باری تعالی فرض محالی است. خداوند چون معرض حوادث واقع نمی‌شود و تغییر نمی‌کند، نمی‌تواند هردم اراده‌یی بکند و تصمیمی بگیرد. لذا رفت و آمد جبرئیل میان خدا و رسول، و پیام آوردن و پیام بردن و برای هر حادثه‌یی آیه‌یی دریافت کردن و به زمین آوردن، مطلقاً با متافیزیک فیلسوفان و متکلمان مسلمان موافقت ندارد و به هیچ رو معقول و موجه نیست. بلی با یک تصویر عامیانه از خدایی سلطان‌وار و جبرئیلی بالدار، و آسمان و زمینی بطلمیوسی سازگار است (و این تصویری ست که عموم مفسران قرآن در دوران ما قبل مدرن به‌دست داده‌اند).

نیز می‌افزایم که بنا بر حکمت اسلامی افعال الهی مسبوق و معلل به اغراض نیست، و در جای خود مدلل شده است که محال است باری تعالی برای رسیدن به غرضی و هدفی کاری بکند. او فاعل بالقصد نیست. این‌که گاه‌گاه اراده تازه‌یی بکند و آیه تازه‌یی را برای تحصیل غرضی و توضیح مطلبی یا ایجاب و تحریمی نازل کند، از اشد محالات است. گرچه همه چیز به اذن و علم و اراده باری است، اما این اراده‌ورزی به شیوه‌ی انسانی نیست.

حل همه این معضلات بدین است، که نفس نیرومند و مویَّد پیامبر را فاعل اراده ها و صاحب اغراض و خالق آیات و جاعل احکام بدانیم، نفسی که از فرط نیرومندی، خلیفه خدا بر روی زمین است و دست او دست خدا و سخن او سخن خداوند است. و قرآن معجزه اوست.

نظام همبسته و بی‌رخنه هستی، و نسبت فاعلی و معیت قیومیه خداوند با ممکنات و جریان علیت در عظام و عروق موجودات، جایی برای رابطه قراردادی و اعتباری و انسانی پادشاه و پیک باقی نمی‌گذارد. خدا جهان را چنان مدیریت نمی‌کند که پادشاهی مملکتی را. بل مدیریت او

چون مدیریت نفس اســـت نسبت به بدن (در مدل‌های کلاسیک طبیعیات). بدن چون یک ماشین خودگردان کار می‌کند، اما در قبضه تسخیر نفس است و چنان نیست که هردم، نفس اراده‌یی بکند تا نورون‌ها شلیک کنند یا هورمون‌ها در خون بریزند. گرچه قلب هم به‌قول صدرالدین شیرازی، به اراده خفیه نفس می‌تپد. «کار بی چون را که کیفیت دهد»؟ این تمثیل و تقریب دست کم نشان می‌دهد که تا تصویر درستی از رابطه خدا و جهان نداشته باشیم، پیامبر شناسی و وحی‌شناسی هم چهره راستین‌شان را آشکار نخواهند کرد و زندانی اسطوره‌هایی خواهیم شـــد که بـــرای هر رابطه علّـــی و هرگونه کارکرد و فاعلیتی چهره‌یی و شخصیتی می‌تراشند و جهان را از غوغای رفت و آمد موجودات خیالین پر می‌کنند.

آنچه آمد بر وفق حکمت حکیمان اسلامی بود که مقبول مخاطب محترم است. بر وفق فلسفه جدید حکایت یکسره از لونی دیگر می‌شود.

ششم. درباب اشارات و تنبیهات حضرت آیت‌الله درخصوص تعارض ظواهر قرآن با علم، سخن را به درازا نمی‌کشانم. تنها اظهـار شگفتی می‌کنـــم از این‌که روحانیت مسلمان و شیعه، گویی هیچ پندی و درسی از تجربه‌های کلیسا نمی‌خواهد بیاموزد و درست همان سخن‌ها را که کلیسا در مقابل کپرنیک و گالیله گفته بود، تکرار می‌کند و بازهم آن‌ها را بدیع و گره‌گشا می‌داند و دمـــی نمی‌اندیشد که بانیان نخستین دیری است که آن شیوه‌های سترون را ترک گفته‌اند و تن به قبض و بسط‌ها و پیچش‌ها و چرخش‌های عنیف و عظیم در فهم (هرمنوتیک) صحف مقدس داده‌اند. آنها هم یک چند به‌سازگاری علم حقیقی و وحی حقیقی دل‌خوش کردند، یک چند علم را تخفیف کردند، یک چند سخن از در نیافتن مراد جدی متکلم گفتند، یک چند به تأویلات بعید دست بردند،

اما با همه زیرکی ناکام ماندند. بنابراین، منصفانه تسلیم مشکل شدند، و راهی تازه در پیش گرفتند و در ساختار تئولوژی و دین‌شناسی طرحی نو درافکندند. درک خود از خدا، از وحی، از متن، از علم... را نو کردند، و از آن چالش مهیب، نیرومندتر بیرون جستند. حجم ادبیات و مکتوبات مربوط به تعارض علم و وحی، اکنون سر به فلک می‌ساید و من در عجبم از این‌که سهم ما از این خوان گسترده نواله‌یی چنین اندک است.

آخر اگر مراد جدی متکلم پس از هزار و چهار صد سال هنوز معلوم نشده، پس این مراد جدی برای که و کجاست؟ و اگر باید به انتظار نشست تا علم تجربی معلوم کند که مراد از هفت آسمان چیست، پس چرا این‌همه بر سر علـــــم بـــاید کوفت؟ آن‌هم علمی که در برهان نظم برای اثبات وجود خدا از آن بهره می‌جوییم، و علمی که آقای طباطبایی با استناد به آن، معنای پرتاب شهاب به شیاطین را پاک عوض می‌کند و برخلاف همه مفسران فتوا می‌دهد؟ و اگر یافتن مراد جدی متکلم این همه دیریاب و دشوار یاب است، آن هم در مسائل خردی چون آسمان‌های هفت‌گانه که با سعادت و شقاوت مومنان پیوندی ندارد، پس در مورد مسائل مهم‌تری چون مبداء و معاد چگونه می‌توان به یافتن مراد جدی متکلّم اطمینان یافت؟ آیا این شیوه در فهم و استفاده از قرآن رخنه‌های رفو ناپذیر نمی‌افکند؟ و بر همه چیز غبار تردید و تیرگی نمی‌افشاند؟ و امن و اعتماد به کلام و متکلّم را نمی‌ستاند؟

آیا سنّت معتزلیان راه بهتری را نشان نمی‌دهد که چنین پاره‌هـــــــــای ناسازگار از قرآن را سازگار با عقاید عامیانه اعراب بدانیم و از تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم رهایی جوییم؟ و جواهر آموزه‌های قرآن را از غبار این ابهامات پاکیزه نگه داریم؟ (خواه آن آیات از سر هم‌زبانی با اعراب وارد شده باشند، خواه به سبب دانش محدود پیامبر).

می‌گویید اگر ورود این‌گونه «خطاهای» علمی را در قرآن محتمل بدانیم، امن و اعتماد برمی‌خیزد و همه قرآن محتمل‌الخطا می‌شود. عجباً. مگر انقسام آیات به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، رشته اعتماد را گسسته است؟ بلی همواره آیاتی باقی می‌مانند که معلوم نیست محکم‌اند یا متشابه، منسوخ‌اند یا نه. مثل آیه «لا اکراهَ فی‌الدین»[1] که پاره‌ای از مفسران آن را منسوخ به آیات قتال دانسته‌اند. درست است اگر قائل به نسخ باشیم، پاره‌هایی از قرآن اینک بی‌فایده می‌شوند و به هیچ کاری نمی‌آیند. اما آیا صرف احتمال نسخ، قرآن را از کارآیی انداخته است؟ آیا دانش تفسیر و فهم کتاب و استفاده از آن را مختل کرده است؟ ظاهریان همین خوف را داشتند و می‌گفتند اگر به مجاز و استعاره در قرآن راه بدهیم هم توانایی خداوند را در به کاربردن زبان بی‌مجاز انکار کرده‌ایم، هم اعتماد به قرآن را از میان برداشته‌ایم و گاه درمی‌مانیم که سخن بر وجه مجاز است یا حقیقت. اما تاریخ قرآن این وهم را فروشست، گرچه برخی موارد متشابه را باقی نهاد.

حضرت آیت‌الله سبحانی

سخن در این نیست که آقای طباطبایی در تفسیر «شهاب و شیاطین» راه خطا پیموده‌اند یا صواب. سخن در روش است. سخن در این است که ایشان در این تفسیر، هم از علم جدید بهره جسته‌اند هم از متافیزیک یونانی ـ اسلامی. و ازین طریق خط بطلان کشیده‌اند بر درک قاطبه مفسران پیش از خود. حال اگر علم چنین قوتی دارد و اگر این کار نیکوست، همه‌جا نیکوست، حتی آن‌جا که علم به‌راه مخالف می‌رود. مهم گشودن باب دیالوگ میان وحی و عقل است، نه بردن یکی زیر فرمان دیگری.

---

۱. بقره: ۲۵۶

اما حدیث لقاح گیاهان و گرده‌افشانی درخت نخل. شاید به‌قول شما حدیثی ضعیف یا مجعول باشد. باکی نیست. این‌همه حدیث مجعول در شیعه و سنی داریم. این‌هم یکی. اما نکته درین‌جا نیست. نکته این است که مسلمانان و اکابر علم و عرفان‌شان، قرن‌ها با این‌گونه احادیث زیسته‌اند و بدان‌ها باور داشته‌اند و آنها را مطلقاً منافی ایمان و نبوت ندانسته‌اند. نکته این است که مردی چون ابن‌عربی (و چون او بسی بسیار) مومنانه باور داشته‌اند که پیامبر اکرم حتی دانش زمانه خود را (در طب و نجوم و گیاه‌شناسی و...) نمی‌دانسته است، چه‌رسد به دانش‌های دوران‌های دیگر. و این اعتقاد را نه موجب ضعف ایمان و نه مایه وهن نبوت دانسته‌اند.

مگر قصه غرانیق (دخالت شیطان در وحی نبوی) را کثیری از علمای عامه باور نداشته‌اند (از جمله غزالی، ابن تیمیه، مولوی)؟ و مگر بعضی از علماء شیعه به تحریف قرآن قائل نبوده‌اند؟ ممکن است شما آن عقاید را درست ندانید، اما جای انکار نیست که کثیری از مسلمانان، آن‌هم بزرگان‌شان، بر آن اعتقاد بوده‌اند و آن را منافی با مسلمانی و وحی نبوی ندانسته‌اند. و همچنان به قرآن و اسلام متمسک و مومن مانده‌اند. نیز مهم آن است که هیچ‌کس را به خاطر قول به تحریف قرآن یا قبول قصه غرانیق... تکفیر نکرده‌اند و از دایره مسلمانی بیرون ننهاده‌اند.

و سخن پایانی این‌که

اسلام را در همین رنگارنگی‌اش باید دید. اسلام فقط آن نیست که امروز حوزه‌های شیعی ایران یا حوزه‌های وهابی عربستان می‌آموزند. اسلام مجموعه درک‌ها و تفسیرهایی است که تاکنون از اسلام شده است (مسیحیت هم، یهودیت هم، مارکسیسم هم... .)

اگر تفسیر اسلام فقط به محدثان و فقیهان وانهاده می‌شد، امروز از تمدن پرعطر و رنگ اسلامی خبری نبود. اگر روزی ارتدکسی راه

را بر سیالیت کلام و تفسیر بست، امروزه حوزه‌های علمیه باید پیش‌قدمانه راه را بر آن بگشایند و از تنوع آراء و تئوری‌های کلامی استقبال کنند و برای افکار جامه کفر و ایمان ندوزند و دچار توهم استغنا و تصلب تفسیر نشوند. تنها راه بقاء و دوام دیانت، گشودن ریه‌ها و پنجره‌ها برای تنفس از هواهای تازه است. به‌گذشته پر تنوع فرهنگ اسلامی بنگرند و به چالاکی مسلمانان و بی‌باکی‌شان در درک و اخذ حکمت از چین و هند و ایران و یونان.

دست‌کم به سنن و طریقه‌ها و مشرب‌های گوناگون فرهنگی ـ اسلامی حرمت بگذارند و حیات یکی و مرگ بقیه را آرزو نکنند. در تاریخ پرالوان این دیانت، از اهل تأویل و باطنیان و اخوان الصفا و صوفیان و فیلسوفان گرفته تا محدثان و ظاهریان و حشویه و حنابله و مجسمه و... همه حضور داشته‌اند و همه مسلمان بوده‌اند و با کشاکش‌های خود، دینامیزم این تمدن را تأمین کرده‌اند. روزی که یکی از این طریقه‌ها به‌قهر غالب شود، و بر بقیه تنگ بگیرد، روز مرگ این دیانت فرا خواهد رسید. بستن پنجره‌ها هنری نیست، اگر می‌توانند پنجره تازه‌ای بگشایند.

برای مسلمانان امروز راهی جز گفتگو باقی نمانده است. همین نیم‌نفس را هم با گفتگو باید به سر آورد، آن‌هم با غیرخودی‌ها نه فقط با خودی‌ها، آن‌هم با عالمان نه جاهلان. آن‌هم برای سیالیت بخشیدن به الهیات افسرده اسلامی و بازگشت به دوران ما قبل ارتدکسی. و گفتگو تحمل می‌طلبد و سعه صدر و آمادگی و فروتنی و اذعان به‌احتیاج و شوق به‌آموختن و دلیری در تفکر و ترک تقلید و حرمت نهادن به فکر به مثابه یک جوشش مقدس، نه یک منطقه خطر یا یک مجلس گناه. بد بدعتی می‌نهند آنان‌که از جستجوگران، توبه می‌طلبند و مرغ خرد را در قفس فقه می‌نهند و آهوی اندیشه را از گرگ تکفیر می‌ترسانند و تحقیق را به تفسیق

می‌آلایند و مقلدان را از محققان برتر می نشانند و طوطیان را از زنبوران عزیزتر می‌دارند و دین را دستمایه خصومت و خشونت می‌کنند و به‌جای عسل سرکه می‌فروشند.

آخر فقاهتی که از کلامی سست آبیاری شود چه استواری دارد تا حکم یا فتوا دهد؟ و کلامی که دچار انسداد فقهی شود، چه توانی دارد تا فتوحات تازه کند؟ فقیهان ما امروز دچار مغالطه‌یی مهلک شده‌اند. به‌جای آنکه به متکلمان تکیه کنند و کلام خود و لذا فقه خود را نو کنند بر متکلمان می‌شورند و به‌جای آنکه خود را محتاج آنان ببینند آنان را محتاج خود می‌خواهند و این نیست جز به‌سبب سمین شدن ومغرور شدن فقه و رنجوری علم کلام. تا توازنی وتواضعی بهم نرسد و این پریشانی به سامان نشود، گره از کار فروبسته این دین گشوده نخواهد شد.

بود آیا که درمیکده‌ها بگشاینـــد
گره از کار فروبسته ما بگشایند؟!!

عبدالکریم سروش
واشنگتن
اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۷

رویای محمد(ص)

محمّد(ص) راوی رویاهای رسولانه (۱)

یکم. جلال‌الدین محمّدبلخی گفت:

«هست قرآن حال‌های انبیا»[۱]، و من می‌خواهم با کسب اجازه از روح آن عزیز چنین بگویم:

«هست قرآن خواب‌های مصطفی»، و البته از آن خواب‌ها که:

خواب می‌بینم ولی، در خواب نه
مدّعی هستم ولی کذّاب نه[۲]

مدّعای من در این نوشتار این است که ما در فهم کلام وحیانی از نکته‌ای ساده و مهم غفلت کرده‌ایم. تاکنون بر این معنای درست پای فشرده‌ایم که زبان قرآن، انسانی و بشری است، و قرآن مستقیماً

۱. جلال‌الدین محمد بلخی(مولوی)، مثنوی‌معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷٦دفتر اوّل، بیت ۱۵٤۱

۲. همان، دفتر ششم، بیت ٤۰٦۵

و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمّد(ص) و زبان و بیان اوست، محمّدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پابه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود. خدا را بهتر می‌شناسد و وصف می‌کند، درکش از رستاخیز و عوالم برین و پسین، ژرف‌تر می‌شود و برای گشودن گره‌های جامعهٔ خویش، راه‌های تازه‌تر پیش می‌نهد. و اگر عمر بیشتری می‌یافت و غوّاصی را نیکوتر می‌آموخت و حوصله‌ای فراخ‌تر و هاضمه‌ای قوی‌تر می‌یافت، ای‌بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران‌تر صید می‌نمود و قرآن را فربه‌تر و جهان را توانگرتر می‌کرد[1].

گفته‌ایم که آن دستاوردهای کلان به زبان عربی و عرفی و بشـری و در خور فهم آدمیان عرضه شـــــده‌اند و از منبع ضمیر پیامبر برخاسته‌اند، و قـدسی بودن تجربه، زبان تجربه را قدسی و الاهی نکرده است. حتی در مقام تکوّن هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست قبائلی پیامبر، صورت‌بخش تجارب او بوده‌اند و بر آن‌ها جامهٔ تاریَخ و جغرافیا پوشانده‌اند. یعنی خدا سخن نگفت و کتاب ننوشت، بل انسانی تاریخی به‌جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود. تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد، و ماورای‌طبیعت، جامهٔ طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد، و ماورای تاریخ، پا به عرصهٔ تاریخ نهاد و تاریخی

۱. همهٔ این‌ها را می‌توان مدلول و معلول و مستفاد و مستنبط از دعای پیـامبر دانـست کـه «رَبِّ زِدْنِی عِلْمًا» (طه: ١١٤). خداوند با اجابت این دعا، علم او را زیادت بخـشید و او را در صراط تکامل افکند و پیامبرتر کرد.

گردید. با این همه پنجره‌های گشوده به روی فهم وحی، هنوز یک پنجرهٔ بزرگ ناگشوده مانده است، و این مقال در صدد گشودن آن پنجرهٔ ناگشوده است.

دوم. در عنوان مقاله آوردم که «محمّد(ص) راوی رویاهای رسولانه» است. از یکایک این واژگان مراد ویژه‌ای دارم که یکایک باز می‌گویم:

الف.

محمّد(ص) راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آواهایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمّد(ص) روایت‌گر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است[۱]، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می‌گوید. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند[۲]، بل او گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را خود دیده و شنیده، و اینک راوی آن است. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو که رستاخیزی هست و میزانی و دوزخی و بوستانی و حشر خلایق و نشر کتب، بل وی بنفسه و بعینه، ناظر و راوی آن مناظر بوده است. بهشتیان را در حال مبادلهٔ جام‌های شراب[۳] و دوزخیان را در حال ریزش پوست‌های سوخته و رویش پوست‌های نو دیده است[۴]. به او خبر نداده‌اند که

۱. «هُوَ اللّهُ الّذی لَا إلَهَ إلّا هُوَ» (حشر: ۲۲)

۲. «شَهِدَ اللّهُ أَنّهُ لَا إِلَهَ إِلّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل‌عمران: ۱۸)

۳. «يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَأْسًا لَا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَأْثِيمٌ» (طور: ۲۳)

٤. «كُلّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَها» (نساء: ٥٦)

همه چیز تسبیح خدا می‌کند[۱]، بل او خود شاهد و شنوندهٔ تسبیح آن‌ها بوده است و قس علی‌هذا.

این تصوّر که فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمّد(ص) فرو می‌ریخته است و او آن‌ها را بازخوانی می‌کرده است، باید جای خود را به این تصوّر دهد که محمّد(ص) چون گزارش‌گری جان‌بخش و صورت‌گر و حاضر در صحنه، وقایع را گزارش می‌کرده است. به‌جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمّد(ص) شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمّد(ص) ناظر است و محمّد(ص) راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلّمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است. آن سَری نیست، بل این سَری است! و البته همه بعین‌الله و باذن‌الله.

مناظر و وقایعی که این رسول صادق روایت می‌کند، بسیار گونه‌گون است. از زندگی پیامبران گرفته تا نزول فرشتگان در شب قدر[۲]، از سیلی‌زدن فرشتگان بر ستم‌گران در هنگام مرگ[۳]، تا حدیث هول قیامت[۴]، از نشستن خدا بر تخت[۵] تا فرو شدن خورشید در گل[۶]، از سجدهٔ فرشتگان به آدم[۷] تا مجادلهٔ ابراهیم با خدا[۸]، از قصهٔ اصحاب

---

۱. «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء:٤٤)

۲. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ» (قدر: ١ ـ ٤)

۳. «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ» (محمّد: ٤٧)

٤. «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (مريم: ٣٧)

٥. «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ٥)

٦. «حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» (كهف: ٨٦)

٧. «وَإِذْ قُلْنَالِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (بقره: ٣٤)

٨. «فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبُشْرَى يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ» (هود: ٧٤)

کهف تا ماجرای اسراء و معراج محمّد(ص)[۱]. به این نمونه‌ها بنگرید:

نمونهٔ اول:

«روزی حواریون به عیسی‌بن مریم گفتند: آیا خدای تو می‌تواند مائده‌ای از آسمان برای ما بفرستد؟ عیسی گفت: از خدا شرم بدارید. گفتند: می‌خواهیم از آن بخوریم تا دل‌مان آرام بگیرد و یقین کنیم که تو به ما راست گفته‌ای و شاهدان صداقت تو باشیم. عیسی‌بن‌مریم گفت: خدایا برای ما مائده‌ای بفرست تا هم عیدانه‌یی برای اول و آخر ما باشد هم نشانه‌ای از تو. تو که روزی رسانی، ما را روزی ده. خداوند گفت: من این مائده را نازل می‌کنم، اما اگر کسی بعد از آن کفر ورزد، او را شکنجه‌ای کنم که احدی را نکرده باشم. نیز روزی خدا به عیسی‌بن مریم گفت: تو بودی که به مردم گفتی تو را و مادرت را به خدایی برگیرند؟ عیسی گفت: سبحان‌الله، سخن ناحق گفتن در خور من نیست، اگر هم گفته باشم تو می‌دانی. تو ضمیر مرا می‌خوانی ولی من ضمیر تو را نمی‌خوانم. فقط تو غیب‌دانی. آن‌چه من بدانان گفتم جز این فرمان تو نبود که خدا را بپرستید که ربّ من و ربّ شماست. مادام که من در میان‌شان بودم، تو گواه‌شان بودی، حالا هم که جان مرا گرفته‌ای باز ناظر بر آنانی و تو بر همه چیز ناظر و گواهی. اگر عذابشان کنی، بندگان تواند و اگر ببخشی‌شان، خود دانی که عزیز و حکیمی. خدا گفت: این روزی است که صادقان بهرهٔ صدق خود را می‌برند، باغ‌هایی با جوی‌های جاری در اختیار آنان است و تا ابد در آن خواهند بود. خدا از آنان خشنود است و آنان هم از خدا خشنودند. و رستگاری عظیم

---

۱. سوره‌های کهف، اسراء و نجم.

همین است. زمین و آسمان‌ها و هرچه در آن‌هاست، از آنِ خداوند است و او بر همه چیز تواناست»[۱].

نمونهٔ دوم:

در صور دمیده شد و همه اهل آسمان و زمین، جز آن‌ها که خدا می‌خواست، بیهوش افتادند و آن‌گاه دوباره در صور (بوق) دمیده شد و همه به پا خاستند. زمین به نور پروردگار روشن شد و کتاب را نهادند و انبیا و شهدا را آوردند و میان‌شان به حق و عادلانه داوری کردند. و هرکس به‌طور کامل جزای عمل خود را ستاند چون خدا به رفتارشان نیک آگاه است. آن‌گاه کافران گروه گروه به‌سوی جهنم رانده شدند. به آن‌جا که رسیدند و درهای جهنم باز شد، خازنان جهنم از آنان پرسیدند: مگر رسولانی نزد شما نیامدند تا آیات خدای شما را بر شما برخوانند و از احوال امروز بیم‌تان دهند؟ کافران گفتند: آری، ولی چه کنیم که عذاب برای کافران مقدّر بود.

۱. «إذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَعيسى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَستَطيعُ ربُّک أن يُنزِّلَ عَلَيْنَا مَائدَةً مِّنَ السمَاءِ؟ قَالَ اتَّقُوا اللّهَ إن كنتُم مُّؤْمنينَ(۱۱۲) قَالُوا نُريدُ أَنَ نَّأْكلَ منهَا وَ تَطمَئنَّ قُلُوبُنَا وَ نَعْلَمَ أن قَدْ صدَقْتَنَا وَ نَكُونَ عَلَيْهَا منَ الشهدينَ(۱۱۳) قَالَ عيسى ابْنُ مَرْيَمَ اللّهُمَّ رَبَّنَا أنزلْ عَلَيْنَا مَائدَةً مِّنَ السمَاء تَكُونُ لَنَا عيداً لأوَّلنَا وَ ءَاخرنَا وَ ءَايَةً مِّنكوَ ارْزُقْنَا وَ أنت خَيرُ الرَّزقينَ(۱۱٤) قَالَ اللّهُ إنى مُنزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ منكُمْ فَإنى أُعَذِّبُهُ عَذَاباً لا أُعَذِّبُهُ أحَداً مِّنَ الْعَلَمينَ(۱۱۵) وَ إذْ قَالَ اللّهُ يَعيسى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ أنت قُلْت للنَّاس اتخذُونى وَ أُمِّىَ إلَهَين من دُون اللّه؟ قَالَ سَبْحَنَک مَا يَكُونُ لى أنْ أقُولَ مَا لَيْس لى بحَقإن كُنت قُلْتُهُ فَقَدْ عَلمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فى نَفْسَى وَ لا أعْلَمُ مَا فى نَفْس كإنّک أنتَ عَلّمُ الْغُيُوب(۱۱٦) مَا قُلْت لهُمْ إلاّ مَا أمَرْتَنى به أن اعْبُدُوا اللّهَ رَبّى وَ رَبَّكُمْوَ كُنت عَلَيهمْ شهيداً مّا دُمْت فيهمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنى كُنت أنت الرَّقيبَ عَلَيهمْوَ أنت عَلى كلّ شىْء شهيدٌ(۱۱۷) إن تُعَذّبهُمْ فَإنَهُمْ عبادُكوَ إن تَغْفرْ لَهُمْ فَإنّک أنت الْعَزيزُ الحَكيمُ(۱۱۸) قَالَ اللّهُ هَذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصدقينَ صدْقُهُمْ لهُمْ جَنّتٌ تجْرى من تحْتهَا الأنْهَرُ خَلدينَ فيهَا أبَداً رّضىَ اللّهُ عَنهُمْ وَ رَضوا عَنْهُذَلک الْفَوْزُ الْعَظيمُ(۱۱۹) للّه مُلْک السمَوَت وَ الأرْض وَ مَا فيهنّوَ هُوَ عَلى كلّ شىْءٍ قَدير(۱۲۰)» (سورهٔ مائده: ۱۱۲ـ۱۲۰)

کافران را گفتند که برای ابد به جهنم روید که جای ناخوش متکبّران است. پارسایان هم گروه گروه به‌سوی بهشت هدایت شدند. به آنجا که رسیدند و درهای بهشت که باز شد و... خازنان بهشت به آنان سلام کردن و خوش‌آمد گفتند و آنان را به ورود در بهشت فراخواندند. پارسایان گفتند: حمد خدا را که به وعده‌اش وفا کرد و این سرزمین را به ما بخشید که در هرجای آن بخواهیم می‌توانیم اقامت کنیم. و ملائکه گرداگرد تخت خداوند تسبیح می‌گفتند و همه چیز به نیکی و راستی سپری شد و همه‌جا سخن از حمد و سپاس خداوند بود[۱].

در صحنه‌های جاندار وجذّاب بالا (که مرحوم سید قطب تصویرپردازی هنری دل‌انگیزی از آن‌ها کرده است)[۲] گویی، گوینده‌ای به نام خدا پاک از صحنه غایب است و پیامبر خود حاضر و ناظر و گزارش‌گر و راوی آن‌هاست. یک‌جا خدا با عیسی سخن می‌گوید و عیسی جواب می‌دهد، و در جای دیگر فرشتگان با بهشتیان و دوزخیان سخن می‌گویند و

۱. «وَنُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِی الأَرْضِ إِلا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ(٦٨) وَأَشْرَقَتِ الأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِیءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِیَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ(٦٩) وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ(٧٠) وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ(٧١) قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ(٧٢) وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ(٧٣) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ(٧٤)» (الزّمر: ٦٨ـ٧٤)

۲. *التصویر الفنّی فی‌القرآن*.

آنان جواب می‌دهند. در این‌جا خدا نمی‌گوید که من با عیسی چنین و چنان گفتم، بلکه کس دیگری که همان محمّد(ص) باشد، روایت می‌کند که خدا به عیسی چنین گفت و چنان شنید، یعنی محمّد مخاطب کلام خدا نیست، بلکه ناظر و راوی صحنـــــهٔ گفت‌وگوی عیسی و خداست. منظرهٔ روز رستاخیز از این هم جذاب‌تر و گویاتر است. گویی پیامبر در صحنه‌ای پرحادثه ایستاده و انبیا و شهدا و فرشتگان در پیش چشم او می‌روند و می‌آیند و کتاب و بهشت و دوزخ، و گشوده‌شدن درهای آن‌ها را و به تعبیر قرآن آن «مشهد عظیم» را نظاره و روایت می‌کند. خصوصاً صیغهٔ ماضی که در ساختار این روایت به کار رفته (و ترجمهٔ نگارنده هم وفادار به آن است) از رویدادی تحقق یافته و رؤیت شده، حکایت می‌کند.

مفسّران با غفلت از نقش روایت‌گرانهٔ پیامبر، و با فرض متکلّم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغهٔ مستقبل و به مثابهٔ خبری دربارهٔ آینده تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند خداوند به پیامبر خبر داده است که روزی خواهد آمد که انبیا و شهدا به عرصهٔ محشر درآیند... الخ. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرَضیه متکلّم بودن خداوند می‌آید. اما کســـــی چـــــون صدرالدین‌شیرازی که گویی بویی از روایت‌گری محمّد برده است، در تفسیر سورهٔ واقعه صریحاً می‌نویسد که: واقعهٔ قیامت واقعاً رخ داده[1]، نه اینکه چون مضارع محقّق‌الوقوع است به صیغهٔ ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است[2].

---

۱. صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم، ١٣٦٦، چاپ دوم، ج ۷، ص ١٤

۲. چنان‌که جارالله زمخشری در جلد چهارم *تفسیر کشّاف*، صفحه ٤٥٥ ذیل تفسیر این آیه آورده است، (زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عـن قعـائق غـوامض التریـل و عیـدن الاتأویل فی وجود التأویل*، مصحح: حسین احمد، مصطفی، دارالکتاب العربی)

نمونۀ سوم:

سورۀ واقعه منظرۀ دیگری از قیامت را روایت می‌کند:

واقعه رخ داده و شکّی به‌جا نگذاشته است. مردم سه دسته شده‌اند: گروهی در پیش، گروهی در سمت راست و گروهی در سمت چپ. پیش‌روان خود مشتمل بر دو طایفه‌اند: اکثریتی از پیشینیان و اقلیتی از پسینیان، روبه‌روی هم تکیه زده بر تخت‌های زربفت نشسته‌اند، پسرکان گرد آن‌ها می‌گردند و شرابی به آنان می‌دهند که سرگیجه وسردرد نمی‌آورد، دست راستی‌ها در باغ‌ها به‌سر می‌برند، زیر درخت‌های بی‌خار سدر و پرسایه و موز بسیار و آب‌ریزان و میوه‌های فراوان و حوریان باکره؛ و دست چپی‌ها در تنگنا و زیر ابری داغ...

ب.

این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است؟

در رؤیا.

خواننده می‌تواند به‌جای واژۀ رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل ومتّصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند (چنانکه کرده‌اند)، اما نگارنده بدون مخالفت با آن‌ها، واژۀ رؤیا را به عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست‌وپا گیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناک‌شان حذر کند، و ثانیاً حقیقت تجربۀ پیامبرانۀ محمّد(ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. آدمیی نیست که خوابی ندیده باشد و رؤیا را در عمرخود بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا همه کس با رجوع به رویاهای خود می‌تواند چیزکی از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت مراقبه و در اعماق مکاشفه و در حضرت خیال و در عالم مثال می‌رفته است، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن بوستان مستور ببرد. گرچه به قول مولانا:

کـار پـاکـان را قـیـاس از خـود مـگـیـر
گرچـه بـاشـد در نبشـتن شـیـر و شـیـر[۱]
سـوی شـهـر از بـاغ، شـاخـی آورنـد
بـاغ و بـسـتـان را کـجا آنـجـا بـرنـد؟
خاصـه باغی کاین فلک یک بـرگ اوست
بلکه آن مغز است و این عالم چو پوست[۲]

ضمناً در گزیدن واژهٔ رؤیا، خروجی از دایره سنّت هم صورت نبسته است. عارفان که از «کشف تامّ محمّدی» سخن گفته‌اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق حسّی و رؤیایی داشته‌اند. از پیامبر هم آورده‌اند که رؤیای صادق یک جـزء از چهل‌وشش جزء نبوت است[۳]. مفسّرانی هم بوده‌اند که معراج پیامبر را تجربه‌ای معنوی و رویایی نبوی و عروجی روحانی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی[۴]. همچنین به‌گواهی مأثورات تاریخی، در حین

---

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، بیت ٢٦٣

۲. پیشین، دفتر دوم، ابیات ۳۲۳۵ ـ ۳۲۳٦

۳. نجم‌الدین رازی، صاحب *مرصادالعباد*، در شرح این حدیث، سخن بدیع و غریبی می‌آورد: دوران نبوت پیامبر بیست و سه سال بود، یعنی چهل و شش نیم‌سال. و چون پیامبر در نیم‌سال نخست پیامبری رویاها و ارهاصات داشت، رویا را یک جزء از چهل و شش جزء نبوت شمرده است. و الله‌اعلم. (رازی، نجم‌الدین، *مرصادالعباد* به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲، صص ۲۸۹ ـ ۲۹۰)

٤. از جمله صاحب تفسیر *المیزان* در شرح آیات نخستین سورهٔ اسراء و سورهٔ نجم، وی می‌گوید:... اما عروج پیامبر به آسمان‌ها چنان‌که از ظاهر آیات سوره نجم که به‌زودی انشاالله به تفسیرش خواهیم پرداخت و صریح روایات زیادی، برمی‌آید که این عروج واقع شده و به‌هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار کرد. اما باید گفت این عروج با روح مقدسش بوده است، البته نه آن‌گونه که برخی قائلند از نوع خواب بوده است. (طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰، ج۱۳، ص٣٤)

نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرّق به پیامبر دست می‌داد که گاه طاقت او را طاق می‌کرد و همین بهانه‌یی شد تا پاره‌ای از معاصران محمّد(ص) او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند.

باری، آن‌چه در این مقال دنبال می‌شود، هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آن‌ها نیست، بل پدیدار شناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست. و این است آنچه قلب این مقال است، و همین است آن غفلتی که در آغاز سخن از آن یاد کردم، یعنی همان پنجرهٔ بسته‌ای که گشودنش، فریضه‌ای مبارکست:

ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه»ای را می‌خوانیم که زبانش، زبانِ بیداری نیست، بلکه زبانِ خواب است. درست است که زبانی عرفی و بشری و شیرین است، اما زبانِ خواب هم هست. خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خواب‌گزاری، و زبانِ آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است. این مغالطه که باید آن را مغالطهٔ خواب‌گزارانه نامید، مهلک‌تر از خطای خلط حقیقت و مجاز و استنتاج «باید» از «است»، و عظیم‌تر از مغالطهٔ طبیعت‌گرایان است.

می‌توانم ادّعا کنم که تفسیر عموم مفسّران مسلمان آلوده به مغالطهٔ خواب‌گزارانه است. یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب، و... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از این‌که روایت‌گری تیز چشم، آن‌ها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آن‌هم با زبانیِ رمزی که بیگانه با زبانِ بیداریست. فی‌المثل

مفسّران در قرآن خوانده‌اند که: «إذَا الشَّمْسُ کُوِّرَتْ، وَإذَا النُّجُومُ انکَدَرَتْ»[۱] (وقتی که خورشید گرفتَ و ستارگان تیره شدند...) و چنین معنا کرده‌اند: روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند... الخ؛ یعنی روز قیامت. و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند، چنانکه داستان خواب یوسف در سورهٔ یوسف بر آن گواه است. چرا نگوییم که محمّد(ص) درخواب دیده است که خورشید گرفته است، و آن‌گاه به دنبال تعبیر صحیح آن خواب برویم؟

نیک می‌دانم که از نمادین بودن مناسک دینی و معارف متون مقدس سخن بسیار رفته است و داستان‌های رمزی و نمادین، چون آثار شهاب‌الدین سهروردی، در همهٔ زبان‌ها چندان فراوان‌اند که حاجت به اشارت ندارند[۲]. امّا سخن صاحب این قلم چیزی دیگرست. این‌که فی‌المثل داستان آدم در قرآن و تورات، نمادین باشد و هر یک از قهرمان‌های داستان چون آدم و حوّا و شیطان، تشخّص یافتهٔ حقایقی نامتشخّص قلمداد شوند؛ یا این‌که فی‌المثل در داستان پادشاه و کنیزک مثنوی، پادشاه نماد عقل باشد و کنیزک نماد شهوت؛ یا این‌که در شعر حافظ، می و چنگ و رباب و ابرو و زلف، هر یک (به زعم زاعمان)، کنایهَ و استعاره‌ای از حقیقتی دیگر باشند و مثلاً ابرو (که در عربی بدان حاجب گفته می‌شود)، کنایه از صفات حق باشد که حاجب ذات‌اند؛ یا این‌که معانی الفاظی چون میزان و قلم در قرآن، منحصر

---

۱. تکویر: ۱ ـ ۲

۲. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی*، تألیف دکتر تقی پورنامداریان از بهترین مراجع در این موضوع است.

به مصادیق متعارف و مادّی آن‌ها نباشند و فی‌المثل، بر هرچه کار نوشتن و سنجیدن کند، خواه مادّی و خواه غیرمادّی، دلالت کنند[۱]، هیچ‌کدام از جنس خواب‌گزاری نیستند. همچنین است سمبولیسم آداب و مناسکی چون حج که مثلاً هنگام قربانی کردن گوسفند، به‌قول ناصر خسرو، باید از قربانی کردن نفس لئیم یاد کرد و «محنت بادیه خریده به سیم»[۲] از حج بازنگشت، یا ورود سیل‌وار تعبیرات مجازی (اعمّ از کنایه و استعاره و تمثیل و...) در متون مقدس و دیوان‌های شعر که گرچه مشابهتی با زبان رؤیا دارند، امّا به هیچ روی خود آن نیستند.

در زبان رؤیا، مَجاز و کنایه راه ندارد، یعنی الفاظ بر غیر معانی حقیقی‌شان حمل نمی‌شوند گرچه برای فهمیدن‌شان، به کتاب لغت مراجعه نمی‌توان کرد، بلکه باید از شیوهٔ خواب‌گزاری بهره جست. آن‌که خورشید و ستاره یا گاوان لاغر و فربه را در خواب می‌بیند[۳]، واقعاً ماه و خورشید را در خواب می‌بیند نه چیز دیگر را. و وقتی خواب را روایت می‌کند، حقیقتاً از ماه و خورشید سخن می‌گوید، نه چون شاعران که ماه و خورشید می‌گویند و مرادشان معشوق و محبوب است! و البته، فقط پس از خواب‌گزاری است که معنای خواب روشن می‌شود. وقتی قرآن می‌گوید: تخت خدا بر آب است[۴]، حکایت از رؤیای محمّد(ص) می‌کند که تخت خدا را حقیقتاً بر آب دیده است، نه تخت کنایه از چیزی دیگر است و نه آب، و آن

---

۱. راهی که فیض‌کاشانی در تفسیر *صافی* و علاّمه طباطبایی در *تفسیر المیزان* رفته‌اند و به این شیوه خواسته‌اند که مشکل متشابهات قرآن را حل کنند

۲. ناصرخسرو، *دیوان*، قصیده ۱٤۷

۳. داستان یوسف در قرآن.

٤. «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء» (هود: ۷)

آیه هم خبری نیست که به وی داده‌اند تا با ما در میان بگذارد، و ما با ملاحظهٔ قرائن لفظی و لبّی، رازش را بگشاییم. همچنین است وقتی محمّد(ص) از گرفتن خورشید و ستارگان، قرآن شنیدن جنّیان، سجدهٔ فرشتگان بر آدم و بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانهٔ آنان، شهاب‌های ثاقب و طرد دیوان، نوزده نفر بودن آتش‌بانان، نشستن خدا بر تخت و آمدنش در صفوفی از ملائکه، پرشدن آسمان و زمین از نور خداوند، نزول ملائکه در شب قدر و باغ‌های پر از موز و انار و انگور در قیامت و... سخن می‌گوید. این‌ها عین رویاها و مکاشفات اوست، روایت‌گرش خود اوست و روایتش هم بر سبیل مجاز و نماد نیست؛ امّا فهمش البته محتاج خواب‌گزاری است.

از دل‌انگیزترین رویاهای محمّد(ص) آن بود که همه زمینیان و آسمانیان و سایه‌هاشان را شب و روز، طوعاً و کرهاً[1]، سجده‌کنان در پیشگاه خداوند می‌دید. چه رویایی! چه مکاشفه‌ای! چه خیال لطیف و چه کلک خیال‌انگیزی!

محمّد(ص)، شهاب‌الدین‌یحیی سهروردی نبود تا بیدار و هشیار بنشیند و تأمل و تذوّق ورزد و قصهٔ صفیر سیمرغ و عقل سرخ و لغت موران خلق کند و در هر کدام ده‌ها نماد و رمز مطابق فلسفه و جهان‌بینی خود بنشاند، و آیندگان را به‌گشودن غموض و رموزشان دعوت کند. او پیامبر بود. حقایق، خود را بر او به زبان ویژهٔ رویا عرضه می‌کردند و او حکایت آن‌ها را با ما «بیداران» باز می‌گفت. «زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است»[2]

می‌بینم که به دیدگاه آن عزیز عرش‌نشین، جلال‌الدین‌محمّد بلخی،

---

۱. «وَ لِلّه یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ طَوْعاً وَ کَرْهاً وَ ظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَ الْآصالِ» (رعد: ۱۵)
۲. سحرَ کرشمهٔ چشمت به‌خوابَ می‌دیدم زهی مراتب خوابیَ که بهَ ز بیداری استَ (حافظ، غزل ٦٦)

بسیار نزدیک شده‌ام که بر اعتزالیان خرده می‌گیرد که چرا تسبیح کردن اشیاء را چنین تأویل می‌کنند که: مراد از آیهٔ «وَإِن مِّن شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَـكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ»[1] آن است که اشیاء چنان‌اند که دیـــدنشان ما را به تسبیح خدا وامی دارد:

پس چو از تسبیح یادت می‌دهد
آن دلالـت عـین گـفتن مـی‌بود
ایـن بـود تـأویـل اهـل اعـتزال
و آنِ آن کس کو ندارد نور حال[2]

و آن‌گاه می‌افزاید که با ورود به عالم جان، می‌توان غلغل اجزای عالم را شنید و دل را از وسوسهٔ تأویل‌ها رهایی بخشید:

از جـمادی عالَم جـان‌ها رویـد
غـلـغل اجـزای عالم بشـنـویـد
فـاش تسـبیح جمـادات آیـدت
وسـوسـهٔ تـأویـل‌هـا نربایـدت
چـون ندارد جـان تو قندیـل‌ها
بهـر بینش کـرده‌ای تـأویـل‌ها[3]

یعنی در عالم جان و در رویای پیامبرانه، همهٔ اشیا به درستی و به روشنی، تسبیح‌گویان ظاهر می‌شوند و به زبان فصیح ستایش و سپاس حق می‌گویند و در این تجربه، عارفان و پیامبران شریک‌الاذواق‌اند.

۱. اسراء: ٤٤

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲٦ـ ۱۰۲۷

۳. همان، ابیات ۱۰۲۱ـ۱۰۲۳

همچنین است ناله‌کردن ستونی که پیامبر علیه‌السلام، هنگام خطابه در مسجد بر آن تکیه می‌کرد. وقتی منبری برای پیامبر ساختند، آن ستون چنان از فراق پیامبر نالید که ناله‌اش به گوش او رسید. مولانا می‌گوید:

فلسفی کو منکر حنّانـــــه است
از حــواس انبیــا بیگــانـــه است[۱]

یعنی فیلسوف (که در کلام مولانا همان متکلّم معتزلی است)، چون حسّ نبوی و تجربهٔ پیامبرانه و رویای رسولانه ندارد، نمی‌تواند این حکایت را باور کند وگرنه، شنیدن نالهٔ دیوار در خواب چرا ممکن و معقول نباشد؟

چنین است که قول به رویای رسولانه، حجم عظیمی از تعبیرات مجازی را از قرآن می‌زداید و نیاز به تأویل را از میان برمی‌دارد و عبارات قرآن را برمعانی ظاهری‌شان باقی می‌گذارد. بنگرید که مفسّر دانای تفسیر *المیزان* چه تکلّفی می‌ورزد تا معنای معقول و «علم»پسندی از آیاتی به‌دست دهد که می‌گویند شهاب‌های آسمانی دیوان را می‌رانند[۲] وی از طرفی شهاب را به‌معنای فیزیکی و متعـــــارف آن می‌گیرد و از سویی، با توسّل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادّی می‌شمارد، و آن‌گاه در این تنگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چگونه شیطان ماوراء طبیعی را می‌سوزاند، و نهایتاً بدین رأی نامطمئن (برخلاف عموم مفسّران پیشین) متمایل می‌شود که شهاب‌ها هم باید کنایه از حجاب‌های غیرمادّی باشند و آن آیه لاجرم باید با توجه به

---

۱. پیشین، دفتر اول، بیت ۳۲۸۵

۲. «إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ». (صافات: ۱۰)

دستاوردهای نوین علمی تأویل شود![1] *صاحب المیزان* اگر بدین نکته متفطّن بود که رمی شیاطین، رؤیایی است که پیامبر دیده است، آن‌گاه دست از آن تأویل متکلّفانه می‌کشید و به خواب‌گزاری و آنتروپولوژی می‌پرداخت و به‌دنبال کشف این معنا می‌رفت که اگر کسی (در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران) در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است، تعبیرش چیست؟ نه این‌که هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد و آن‌گاه در مخمصهٔ تفسیری رهایی‌ناپذیر درافتد. تکلّفات این مفسّر معاصر را درباب شکافتن ماه، به‌منزله اعجاز پیامبر، باید هم ازین جنس دانست. او همچون همه پیشگامان خویش، یک مفسّر بود نه یک معبّر! و جان کلام همین است.

رفتن از تفسیر به تعبیر، مستلزم یک شیفت پارادایمی[2] و یک تغییر الگوی بنیادی است.

---

۱. *تفسیر المیزان*، ج ۱۷.

2. Paradigm Shift

محمّد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه(۲)

گـفت پیغـمبـر که عَـینایَ تَنـــام
لایَـنـامُ قَـلـبِ عَـن رَبِّالاَنـــام[1]
آن خـیـالاتـی که دام اَولـیاست
عکـس مهرویان بستان خـداست[2]

یکم: آوردم که محمّد(ص) روایت‌گری است که راست‌گویانه رؤیاهای رسولانه و رمزآلود خود را به زبان عرف و به عربی مبین، بی‌مَجاز و بی‌کنایه، برای ما باز می‌گوید و قرآن که «خواب‌نامه» اوست، نیازمند خواب‌گزاران است تا حقایقی را که به زبان ویژۀ رؤیا بر او پدیدار شده‌اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند و زبان خواب را به

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتردوم، بیت ۳۵۵۸
پیامبر گفت که چشمانم به خواب می‌رود ولی دلم به خواب نمی‌رود.
۲. همان، دفتراوّل، بیت ۷۲

زبان بیداری برگردانند و تعبیر را به‌جای تفسیر و تأویل متن بنشانند و بی‌میانجی زبان، خود را به جهان پرغموض و پررموز رؤیا نزدیک کنند، و چشم ما را به عکس مهرویان بستان خدا بگشایند.

پدیدارشناسی وحی و رؤیا و عبور از تفسیر کلاسیک متن مقـــدّس بـــــه ساختارشناسی رؤیایی ـ روایی آن، نه پژوهشی است متکلّمانه، و نه‌کوششی است هستی‌شناسانه. یعنی این قلم، نه در پی اثبات نبوّت پیامبر اسلام است، و نه در پی آشکار کردن وثاقت و صداقت و سلامت رؤیاهای او. مومنانی که محمّد(ص) را پیامبر می‌دانند (چون صاحب این قلم)، البته مکاشفات رمزآلود و رؤیایی وی را عزیز و شریف می‌شمارند، و در رازگشایی زبان آن‌ها به جدّ می‌کوشند، و از آن برای سلوک راه آخرت و سعادت، بهره‌های عظیم معرفتی و اخلاقی می‌برند. این بهره‌ها هیچ نباشد، کم از کشف راز زبان مولانا و حافظ و شرکت در اذواق و مواجید آن‌ها، و گشودن چشم هنرمندانه به انسان و جهان، و بهجت حاصل از آن نیست. آن‌ها هم که التزامی و اعتقادی به نبوت ندارند، با تار و پود وحی نبوی و زبان تو در توی آن آشناتر می‌شوند و بی‌گدار به آب نمی‌زنند و در فهم و نقد کتابی که سرچشمه‌ای مه‌آلود و زبانی خیالین دارد، گام به احتیاط می‌زنند و کام به تأمل می‌گشایند.

همچنین کاوش در «نحوهٔ وجود» عالم خیال و رؤیا، و هستی‌شناسی متافیزیکی آن و نسبتش با عوالم ملکوت و جبروت، و اثبات وجود جهان‌های نامشهود و نیازمودنـــی، و کیفیت نـــزول وحـــی و حصول رؤیا، و عروض صـــورت بـــر بی‌صورت‌ها، و مجاری نزول فیض باری، و مراتب و مدارج نفس و حضرات و درجات هستی و... با غایت این قلم به غایت بیگانه است. نگارنده تهوّر و توان عروج بر آن بام‌های بلند را ندارد و از قصور پای چوبین و بی‌تمکین خِرد، نیک باخبر است. شرح آن

عجایب را از عارفان باید پرسید که طایران آسمان معنا و سالکان طریق باطن‌اند و شرق و غرب ملکوت اسفل و اعلا را بارها به پای همّت و ریاضت درنوردیده‌اند و با ساکنان حَرَم ستر و عفاف ملکوت بادهٔ مستانه زده‌اند و آب حیات خورده‌اند و از غصّه نَجات یافته‌اند. محبوسان سجن طبیعت را همین بس که از غار افلاطونی خود به سایه‌های حقیقت بنگرند و طلب‌روزی ننهاده نکنند.

باری، سخن نه در قبول نبوّت است و نه در حقیقت وحی، که مومنان داوری خود را در باب آن‌ها کرده‌اند و بدان‌ها اعتقاد ورزیده‌اند؛ بل سخن در پدیدار وحی و زبان رؤیایی و فضای رمزآلود و مه‌آلود آن است که میراث ماندگار پیامبر است و گشودن قفلش را به کوشش ما وانهاده‌اند.

وحی هرچه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مأثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد و به زبـــــان ویژهٔ خویش از حقایق سخن می‌گوید و چون همهٔ خواب‌های دیگر نیازمند تعبیر و خواب‌گزاران است. مگر امام علی نگفت که «رؤیای انبیاء وحی است»[۱] و مگر پیامبر هنگام دریافت وحی به ناهشیاری نمی‌رفت و

۱. شیخ طوسی، *امالی*، ج ۱، ص ۳۳۸، حدیث ۲۸، و نیز: مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۱۱، ص ٦٤، حدیث ٤. این حدیث را اهل سنت از پیامبر آورده‌اند. این سخنان از غزالی که فیض کاشانی در کتاب *علم‌الیقین* آورده، نیز خواندنی است:

یکی از عالمان گوید: کلمه‌ای از قرآن نیست مگر آن که در تحت آن رمز و اشاره‌ای به‌معنایی نهان نهفته است که تنها کسی آن را می‌فهمد که بتواند موازنه و مناسبت میان عالم مُلک و شهادت و عالم غیب و ملکوت را درک کند... .

بنگر که آنچه برای شخص خواب از رؤیاهای صحیح که یک چهل و ششم از نبوت است، منکشف می‌شود، چگونه با مثال‌های خیالی انکشاف می‌یابد. مثلاً کسی که حکمت را به نااهل می‌آموزد در خواب چنان می‌بیند که مروارید به گردن خوک می‌آویزد.

و یکی در خواب دید که گویی انگشتری به‌دست دارد و با آن فرج زنان و دهان مردان را مهر می‌کند، ابن سیرین (معبّر معروف) به او گفت: تو مردی هستی که در ماه مبارک رمضان پیـــش ←

غفلتی گران بر او عارض نمی‌شد و پس از هشیاری دیده‌ها و شنیده‌های بیخودانهٔ خویش را با صحابیان، در میان نمی‌نهاد؟ مگر فرشتگان را در خیال نمی‌دید و از هیئت پرهیبت آن‌ها و بال‌های ششصد گانه‌شان خبر نمی‌داد؟ مگر موسی که در آن بیابان سرد پرهراس از درخت سوزان خطاب «انّی اناالله» شنید، تنها خود نشنید؟ و مگر اگر دیگرانی با او بودند، توانایی شرکت در آن تجربه و شنیدن آن خطاب را داشتند؟ این عروض وحی چنان خصوصی و درونی و غافل‌گیرانه و رؤیاوش بود که همه چیزش با حوادث دنیای بیداری، از جمله زبانش فرق داشت، مگر تجربهٔ

→ از صبح اذان می‌گویی؟ گفت: آری. دیگر در خواب دید که گویی روغن زیتون را در خود زیتون می‌ریزد، ابن سیرین گفت: کنیزی داری که در واقع مادر توست، او اسیر شده و فروخته شده و تو او را نمی‌شناخته و خریده‌ای؛ و واقعیت نیز همین بود. ببین چگونه مهرزدن بر دهان‌ها و فرج‌ها با اذان قبل از صبح در روح عمل ختم که همان بازداشتن است مشارکت دارد، گرچه در صورت همانند آن نیست. مطالب آینده را نیز بر همین اساس قیاس گیر... .

بدان که قرآن و اخبار نیز شامل بسیاری از این قبیل است. به این حدیث دقت کن: «قلب مومن میان دو انگشت از انگشتان خداست (که هرگونه بخواهد آن را می‌گرداند.... !)».

بالجمله بدان که آنچه را که فهم تو قادر به‌درک آن نیست، قرآن کریم آن را به‌همان صورتی که در عالم خواب با روح خود از لوح محفوظ درک می‌کنی به‌سوی تو القا می‌کند تا آن را به شکلی مناسب تمثیل کند، و این نیازمند به تعبیر است.

و بدان که تأویل همان راه تعبیر را می‌رود، و از همین رو گفتیم: مفسّر حول و حوش پوستهٔ مطلب دور می‌زند، زیرا کسی که کلمهٔ خاتم و فروج و افواه را ترجمه می‌کند و توضیح می‌دهد، چون کسی نیست که از این‌ها اذان قبل از صبح را درمی‌یابد... .

و چون این را دانستی خواهی دانست که تو در این عالم، خواب هستی گرچه ظاهراً بیدار باشی، زیرا مردم خوابند و چون بمیرند بیدار می‌شوند و هنگام این بیداری که با مرگ حاصل می‌شود حقایق و ارواح آنچه که به‌صورت مثال شنیده بودند برای آنان کشف می‌گردد... .

فیض‌کاشانی، *علم‌الیقین*، ج ۱، صص ٦٥٤ ـ ٦٥٨.

دیدن تخت خداوند بر دوش هشت فرشته[۱] در بیداری صورت گرفت که زبانش را زبان بیداری بدانیم؟

آن‌ها که هنوز باور نکرده‌اند که زبان وحی زبان بیداری نیست، کمی به این دقیقه بیندیشند که اگر پدیداری به نام وحی داریم که محصول حالتی ناهشیار و نامتعارف است، آن‌گاه باید باور کنیم که زبانش هم نامتعارف است، حتی اگر مشابه زبان ما باشد و این عین همان باوری است که ما در بارهٔ همهٔ خواب‌ها داریم و بی‌تکلّف و بی‌تأمل، به دنبال خواب‌گزاری می‌رویم.

این که قرآن می‌گوید: «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ»[۲] (قرآن کلامی جدّی است وشوخی نیست)، به‌هیچ روی منافات با سرشت رؤیایی آن ندارد. بلی، قرآن قولی جدّی است و از سر طیبت ادا نشده است و به‌همین سبب است که محتاج خواب‌گزاری است وگرنه فروپایه و فرونهادنی است.

در خواب هم به خفته می‌گویند «بگو» و «بشنو» و «برو» و... و مگر این خطاب‌ها زبان خواب را به زبان بیداری بدل می‌کنند و سامع و قائل را دوتا می‌سازند؟ اگر «آتش» و «آب» در خواب همان معنی را دارند که در بیداری، آن‌گاه «بگو» و «بشنو» هم همان مقتضا و مدلول متعارف را خواهند داشت. از جلال‌الدین بلخی بشنویم:

همچـو آن وقـتی که خـواب انـدر روی
تـو ز پـیش خـود به پـیش خـود شوی
بشـنـوی از خـویـش و پـنـداری فـلان
با تـو انـدر خواب گـفـتـسـت آن نهان

---

۱. «وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» (حاقه: ١٦)

۲. طارق: ١٣ـ ١٤

تـو یکی تـو نـیـسـتی‌ای خوش رفیـــق
بـلـکـه گـــردونـی و دریـای عـمـــیـق
خود چه جای حدّ بیداریسـت و خواب
دم مـــزن والـلّـه اعــلـم بـالـصـــواب[1]

از پیش خود به پیش خود شدن، و با خود سخن گفتن، و خــــود را دیگــری پنداشتن، و سخن خود را از دهان دیگری شنیدن، و... از شگفتی‌های عالم رؤیاست، همان شگفتی‌های فریبنده که توهّم دوگانگی را دامن می‌زند و میان شنونده و گوینده فاصله می‌افکند و خلقی را گرفتار خطا می‌کند. محی‌الدین‌عربی هم که گفت: «فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه» (کاشف، میوۀ علم را از درخت وجود خویش می‌چیند)،[2] به همین لطیفه نظر داشت و بر رؤیایی بودن عالم کشف و درون‌زا بودن آن صحّه می‌گذاشت. باز هم به بیان لطیف مولانا:

کـان قـنـــدم نیـــســتـان شـکـــــرّم
هم زِ مـن می‌روید و مـن می‌خورم[3]

دوم: متن مقدّس قرآن را از دو سر می‌توان خواند: یکی از سر غیب و دیگری از سر شهادت. وقتی سخن از نادیده‌هاست (فرشته، قِیامت،

---

۱. مولوی، *مثنوی‌معنوی*، دفتر سوم، ابیات ۱۲۹۸ ـ ۱۳۰۲ و ۱۳۰٤

۲. «فایّ صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیه مالم تکن قبل ذلک فی یده فتلک الصورة عینه لاغیره. فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه»، ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، برگردان محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران نشر کارنامه ۱۳۸۵، ص ٥٤۲. نیز: انّ موطن الخیال یطلب التّعبیر، ص ٥۷۱

۳. مولوی، *مثنوی‌معنوی*، دفتر دوم، بیت ۲٤۳۰

شیطان، جنّ، عرش، میزان و...)، بیان قرآن چنان تصویری و هنری می‌شود که رؤیایی ندانستنش دشوار است. و وقتی سخن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌هاست، بیانش چنان با عالم بیداری پهلو می‌زند که خواب را از چشم می‌رباید و بیداری را به‌جای خواب می‌نشاند. قاطبهٔ مفسرّان، خواندن قرآن را از سر شهادت آغاز کردند و چنان مفتون «قُل‌ها» و خطابات و فرمان‌های قرآنی شدند که بر غیب هم، رنگ شهادت زدند و زبان تصویر را به زبان تشریع فروختند و بر همه حکم واحد راندند. این‌جا هم فقه راهزنی کرد و سلطهٔ گفتمانش، قرآن را در کام کشید.

شک نیست که همهٔ قرآن زبان واحد دارد: یا زبان بیداری است یا زبان خواب؛ نه غیر این دو است و نه آمیزه‌ای از این دو. اما به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیا است. و علاوه بر سرچشمهٔ خیالین این زبان (که خود دلیل اصلی و استوار این مدّعاست)، چندان نشانهٔ روشن در ساختار روایی قرآن هست که گمان‌های دیگر را از ذهن می‌زداید و رؤیایی بودن زبان آن را بر کرسی قبول می‌نشاند.

خطای اصلی نافیان و ناقدان، چنان که در نوشتارهای دیگر آورده‌ام،[۱] در تبیین نسبت خلق و خالق است. ذهن عامیان از آن نسبت بی‌چون، صورتی مادّی و انسانی می‌سازد و خدایی را که جدایی از خلق ندارد، چون پادشاهی مقتدر بر تخت سلطنت می‌نشاند تا از راه دور به بندگانش پیام بفرستد. امّا همین که شیشهٔ این پندار بشکند و معیّت قیّومیهٔ حق با مخلوقاتش به‌نیکی دریافته شود، آن متافیزیک فراق به متافیزیک وصال بدل خواهد شد و ظهور و بطون حق در اشیاء، چنان‌که در رؤیای

---

۱. مقالات «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور»، در بخش نخست این کتاب

قدسی پیامبر رؤیت شده، روی خواهد نمود و به‌قول صدرالدین شیرازی، اشیاء همچون شئون و نعوت حق دیده خواهند شد[۱].

نه تنها خدا، درپیامبر بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشهٔ او بود. و این جز بدان سبب نیست که خدای موحّدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات وکائنات هم در اوست. جهان الاهی است. و این مهم‌ترین کشف محمّد(ص) بود که بادها را در فرمان او می‌دید[۲]، و رعد را تسبیح‌خوان او[۳]، و آتش را افروختهٔ او[٤] و باران را فروفرستادهٔ او[٥]، و جان‌ها را در قبضهٔ قدرت او[٦]، و... گویی وی در همهٔ این حوادث نشسته است، چون وجود در دل ماهیّت، و مستقیماً بر آن‌ها فرمان می‌راند. باد که می‌وزد، دریا که موج می‌زند، باران که فرو می‌ریزد و آدمی که جان می‌دهد، گویی خداست که می‌وزد و موج می‌زند و فرو می‌ریزد و جان می‌دهد. یک فاعل در جهان بیش نیست و همهٔ کارها عین فعل اوست. به تصریح صدرالدین شیرازی: «انّه

۱. صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالاربعه*، داراحیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱، چاپ سوم، ج ۲، ص ۳۰۰

۲. «وَ هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ الرِّیاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَتِه وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماء ماءً طَهُوراً» (فرقان: ٤٨) (و او کسی است که بادها را بشارت‌گرانی پیش از رحمتش فرستاد، و از آسمان، آبی پاک کننده نازل کردیم)

۳. «وَیُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِه وَالْمَلَائِکَةُ مِنْ خِیفَتِه وَیُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَیُصِیبُ بِهَا مَنْ یَشَاءُ وَهُمْ یُجَادِلُونَ فِی اللّه وَهُوَ شَدِیدُ الْمِحَالِ» (رعد: ۱۳)

٤. «أَفَرَأَیْتُمُ النَّارَ الَّتِی تُورُونَ» (واقعه: ۷۱)

٥. «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَیُنَزِّلُ الْغَیْثَ وَیَعْلَمُ مَا فِی الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِی نَفْسٌ مَاذَا تَکْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِیمٌ خَبِیرٌ» (لقمان: ٣٤)

٦. «اللَّهُ یَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِینَ مَوْتِهَا وَالَّتِی لَمْ تَمُتْ فِی مَنَامِهَا فَیُمْسِکُ الَّتِی قَضَى عَلَیْهَا الْمَوْتَ وَیُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِی ذَلِکَ لَآیَاتٍ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ» (زمر: ٤٢)

تعالی ینزل منازل الاشیاء و یفعل فعلها»[۱] (خدای تعالی به منزلت اشیاء فرود می‌آید وکارهای آن‌ها را می‌کند). این توحید افعالی که به براهین حکیمانه مبرهن است و صدها تجربهٔ قدسی و عرفانی مؤیّد اوست، و قرآن نیز بدان تصریح می‌کند که: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»[۲]، «واین ما تولّوا فثمّ وجه الله» چنان مغفول اهل غفلت افتاده است که همیشه و همه‌جا واسطه می‌تراشند تا ربط و نسبتی بی‌واسطه و بی‌چون را، صورتی موهوم دهند و حقیقت را در حجاب کنند:

می‌فزاید در وسایط فلسفی
از دلایل، باز برعکسش صفیّ
گر دخان او را دلیل آتش ست
بی دخان ما را در آن آتش خوش ست[۳]

صدرالدین‌شیرازی بدین دقیقهٔ لطیف که می‌رسد، بانگ برمی‌آورد که مبادا با شنیدن این سخنان گمان کنی خدا در عالم حلول کرده یا با آن متّحد شده است: «هیهات انّ الحالّیهٔ و المحلّیهٔ ممّا یقتضیان الاثنینیّهٔ ...»[٤] حلول مستلزم دوگانگی است، اما در وحدت جایی

---

۱. فلا حکم إلا لله و لا حول و لا قوة إلا بالله العلی العظیم یعنی کل حول فهو حوله و کل قوة فهی قوته فهو مع غایة عظمته و علوه **ینزل منازل الأشیاء و یفعل فعلها**–کما أنه مع غایة تجرده و تقدسه لا یخلو منه أرض و لا سماء کما فی قوله تعالی وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ (محمدبن ابراهیم، صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج٦، ص: ۳۷۵، دار إحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م، چاپ سوم)

۲. «هُوَ الَّذِی خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَی عَلَی الْعَرْشِ یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْأَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا یَعْرُجُ فِیهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَیْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ» (حدید: ٤)

۳. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، ابیات ٥٦٩ ـ ٥٧١

٤. *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالاربعه*، پیشین، ج۲، ص ۳۰۰

برای دوگانگی نیست: «ظهر ان لا ثانی فی‌الوجود و ان لیس فی‌الدّار غیره دیّار[۱]» (جز او در خانه کسی نیست و در کنار او، دیگری وجود ندارد). به قول شیخ محمود شبستری:

حـلـول و اتـحاد این جا محـال است
که در وحدت دویی عین ضلال است[۲]

مولانا که عشق و انجذابش به شمس تبریزی شهرهٔ آفاق است، جانش چنان با جان شمس آمیخته بود که در خطاب به او می‌گوید:

چه نزدیک است جان تو به جانم
که هرچـیزی کـه انـدیشـی بدانم[۳]

این قصهٔ عشق دو روح مشتاق است در جهان سفلی. قیاس کنید که جان علوی وعاشق محمّد(ص) با معشوق ازلی چه قرب و نسبتی داشت که هر چه خدا می‌اندیشید، او می‌دانست، بل می‌دید، و وحی و رؤیا مگر جز این است؟ تنگنای عبارت، رخصت مباسطت نمی‌دهد.

بعد ازین گر شرح گویم ابلهـی‌سـت
زان کـه شـرح آن ورای آگـهـی‌ست[٤]

***

---

۱. همان

۲. شیخ‌محمود شبستری، *گلشن راز*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، نشر ربیع، تهران، ۱۳۷٤، چاپ اول، ج ۱، انتشارات صفی‌علیشاه ۸۷۱۳ ، ص ٤٤.

۳. مولوی، *کلیات شمس‌تبریزی*، غزل ۱۵۱۵.

٤. همان، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۵

اندریـن محضـر خردها شد ز دست
چون قلم اینجا رسید و سر، شکست[۱]

این رؤیا و رؤیت گرچه سراپا قدسی و الاهی بود، ملوّن به الوان طبیعت و مقدّر به اقدار بشریّت هم بود که جان تا در کالبد است، احکام کالبد بر او جاری است و نفس تا در طبیعت است، شئون طبیعت با اوست:

جزو کل شد چون فرو شد جان به جســـم
کـس نسـازد زیـن عـجـایب‌تـر طـلـسـم[۲]

سوّم. وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوّت و غنای آن نـــمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید. مفسّران وحی را مسموعات نبیّ می‌پنداشتند، ولی اینک معلوم می‌شود که مرئیّات اوست. اگر آنان می‌گفتند پیامبر خبر قیامت را از خدا شنیده و برای ما بازگفته است، اکنون می‌گوییم او صحنهٔ قیامت را دیده است، جنّ و مَلک و شیطان و عرش و کرسی را هم. اگر آنان می‌گفتند خدا قصهٔ سجدهٔ فرشتگان بر آدم و سرپیچی شیطان را برای پیامبر تعریف کرده است، اکنون می‌گوییم آن صحنه با شکوه را پیامبر به چشم رؤیابین خود دیده است و برای ما تعریف کرده است، و چه تصویر هوش‌ربایی و چه حکایت پر رمز و نکته‌ای!

دریغا که ما در عصری زندگی می‌کنیم که رؤیا اهمیت پیشین و دیرین خود را از دست داده است، با شنیدن واژهٔ رؤیا آدمیان به یاد

۱. همان، دفتر سوم، بیت ٤٦٦٢

۲. عطار نیشابوری، *منطق الطیر*، فی‌التوحید باری تعالی جلّ و علا، «حکایـت عیـاری کـه اسیر نان و نمک خورده را نکشت».

خواب‌های آشفته و پریشان می‌افتند و همه را چنین می‌انگارند. این جفای بزرگی بر حقیقت است. رؤیا برای گفتن ناگفتنی‌ها و نمودن نانمودنی‌هاست. همچنان که شعر اصیل و هنر اصیل چنین‌اند. پرندهٔ حقیقت که در قفس تنگ واقعیت نمی‌گنجد، به فراخنای فضای خواب و شعر پناه می‌برد تا دهان خود را بگشاید و به زبان شعر و رؤیا سخن بگوید. رؤیا و واقعیت، خواب و بیداری یک پیوستاراند و هرجا زبان بیداری قاصر آید رؤیا به کمکش می‌شتابد تا ناگفتنی‌ها را بگوید. پیامبران قهرمانان عالم خیال و برتر از آنند و مکشوفات‌شان دنیای تنگ طبیعت را گشاده‌تر می‌کند.

بلی، خواب‌های پریشان داریم، همچنان‌که شعرهای سست و تهی داریم. ولی خواب‌های متعالی هم داریم، و رؤیاهای رسولانـــه از این جنس‌اند. و همین است که آن‌ها را محتاج تعبیر می‌کند. صد عبارت کنایی و نمادین در بیداری، جای یک رؤیای سمین و ثمین را نمی‌گیرد. رؤیاهای متعارف را چون معادن زمینی هرچه بکاوی، بی‌نصیب نمی‌مانی، چه جای رؤیاهای رفیع رسولان و عارفان که به فراخی آسمان بی‌نهایت است. آدمیان را از روی رؤیاهاشان می‌توان شناخت، همچنان‌که پیامبران را. و در این رؤیاهاست که پیامبری چهرهٔ خود را باز می‌کند نه در تشریعات که نصیبه‌های نازله نبوّت‌اند. حکیم ابوالقاسم فردوسی بیهوده نگفت:

نگر خواب را بیهده نشـمـری
یکـی بهـره دانـی ز پیغمبری[1]

---

۱. فردوسی، ابوالقاسم، *شاهنامه*، بخش ۳ ـ داستان بوذر جمهری، «پادشاهی کسری نوشین روان جهل و هشت سال.

رؤیای رسولانۀ محمّد(ص)، دایرۀ تجربه‌های او را چنان گسترش داد که تجارب همۀ پیامبران پیشین را در کام کشید و در برگرفت، گویی محمّد(ص) با موسی بود، وقتی او از درخت نکتۀ توحید می‌شنید[۱]؛ با عیسی بود، وقتی به گمان اطرافیانش بر دار رفت[۲]؛ با ابراهیم بود، وقتی فرزند را به قربان‌گاه می‌برد[۳]؛ با ذوالنون بود وقتی از خدا قهر کرد و سپس توبه کرد[۴]؛ و با همۀ پیامبرانی زیست که در اضطراب یأس و لرزۀ تردید افتادند و گمان بردند که خدا به آنان دروغ گفته و قول خود را زیر پا گذاشته است. ترس بی‌پناهی و ننگ فریب‌خوردگی، جان‌شان را به جنون رساند، تا ناگهان نصرت خدا را شهود کردند و به سکینه و بهجت یقین رسیدند.[۵]

تجربه و رؤیای انبیاء پیشین، رؤیای محمّد(ص) هم بود. او از قصّۀ موسی و مواجهه‌اش با امر قدسی و خطاب شیرین و سهمگین الاهی، نه فقط خبر یافت، بلکه خود آن را زیست. او هم «انّی اناالله» را از بوتۀ آتش شنید و شریک‌الاذواق موسی شد. همچنین بود تجربۀ احوال دیگر پیامبران. و حالا سخن جلال‌الدین راست می‌آید که گفت:

---

۱. «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِیَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَیْمَنِ فِی الْبُقْعَةِ الْمُبَارَکَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ یَا مُوسَى إِنِّی أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِینَ» (قصص: ۳۰)

۲. «وقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِیحَ عِیسَى ابْنَ مَرْیَمَ رَسُولَ اللَّه وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَکِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِینَ اخْتَلَفُوا فِیهِ لَفِی شَکٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ یَقِینًا» (نساء: ۱۵۷)

۳. «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْیَ قَالَ یَا بُنَیَّ إِنِّی أَرَى فِی الْمَنَامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ یَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِی إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِینَ» (صافات: ۱۰۲)

۴. «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَیْهِ فَنَادَى فِی الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَکَ إِنِّی کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِینَ» (انبیاء: ۸۷)

۵. «حَتَّى إِذَا اسْتَیْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّیَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا یُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِینَ» (یوسف: ۱۱۰)

هست قرآن حال‌های انبیا
ماهیان پاک بحر کبریا
نام احمد نام جملهٔ انبیاست
چون که صد آمد، نود هم پیش ماست[۱]

بلکه اینک باید گفت: «خواب احمد، خواب جمله انبیاست».

تاریخ انبیا در رؤیاهای محمّد(ص)، تکرار می‌شود و او آدم و نوح و ابراهیم و یعقوب و یوسف و موسی و عیسی... و قوم‌شان را می‌بیند و می‌آزماید. در خواب می‌بیند که نوح نهصد و پنجاه سال دعوت می‌کند[۲]؛ پاره‌ای از یهودیان به سبب نافرمانی‌شان خوک و بوزینه می‌شوند[۳]؛ عیسی بر صلیب نمی‌رود، بل کس دیگری می‌رود و به غلط او را عیسی می‌پندارند؛ عزیر و مرکبش دوباره زنده می‌شوند و به جهان باز می‌گردند[۴]؛ موسی نیل را می‌شکافد[۵]، عصا را اژدها می‌کند[۶]، فرعون در

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ۱۵۴۱ ـ ۱۱۰۹

۲. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت: ۱۴)

۳. «أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ» (مائده: ۶۰)

۴. «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره: ۲۵۹)

۵. «وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» (بقره: ۳۶)

۶. «فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ» (اعراف: ۱۰۷) و نیز: (شعراء: ۳۲)

دریا غرق می‌شود[۱] و ذوالقرنین سدّ آهنین می‌سازد[۲]؛ ادریس به آسمان می‌رود[۳] و... این همه رؤیاهایی هستند که محمّد(ص) روایت‌گر آن‌هاست و چه باک اگر نشانی از آن‌ها در تاریخ نیست! مگر خوک و بوزینه‌ای که در خواب می‌بیند، همان است که در بیداری است؟ مگر دوباره زنده‌شدن عزیر و بازگشتش را به جهان نباید تفسیر خواب‌گزارانه کرد؟ آیا شکافتن دریا و دیدن اژدها در خواب همان دیدن اژدها و شکافتن دریا در بیداری است؟ این‌ها همه محتاج تعبیرند تا معنای مستقیمی بیابند وگرنه، در چاه ویل تکلّفاتی خواهیم افتاد که پیام‌شان را مخدوش می‌کند.

فراتر از این هم می‌توان رفت. چنین می‌نماید که محمّد(ص) در رؤیا، گاه از پیش خود به پیش خود می‌رود و چهرهٔ دیگران را می‌گیرد، و خود به جای پیامبران می‌نشیند. گاه آدم می‌شود و گاه ابراهیم و گاه موسی، و از زبان آنان حرف می‌زند و تجربه‌های باطنی خود را بازتاب می‌دهد. لذا نه فقط «نام احمد نام جمله انبیاست»، بلکه نام همهٔ انبیاء احمدست.

وقتی محمّد(ص)، ابراهیم را در خواب می‌بیند که از خدا طلب یقین و اطمینان می‌کند و می‌خواهد کیفیت رستاخیز مردگان را ببیند و خدا او را به سربریدن چهار مرغ و نهادن اجزای‌شان بر سر چهار کوه فرمان می‌دهد تا ابراهیم آن‌ها را فراخواند و زنده شدن‌شان را به چشم ببیند،[۴] گویی

---

۱. «فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِی الْیَمِّ فَانْظُرْ کَیْفَ کَانَ عَاقِبَةُ الظَّالمینَ» (قصص:۴۰)

۲. «حَتَّی إِذَا بَلَغَ بَیْنَ السَّدَّیْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا یَکَادُونَ یَفْقَهُونَ قَوْلًا؛ قَالُوا یَا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِنَّ یَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجًا عَلَی أَنْ تَجْعَلَ بَیْنَنَا وَبَیْنَهُمْ سَدًّا» (کهف: ۹۳ـ۹۴)

۳. «وَاذْکُرْ فِی الْکِتَابِ إِدْرِیسَ إِنَّهُ کَانَ صِدِّیقًا نَبِیًّا؛ وَرَفَعْنَاهُ مَکَانًا عَلِیًّا» (مریم: ۵۶ـ۵۷)

۴. «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِیمُ رَبِّ أَرِنِی کَیْفَ تُحْیِی الْمَوْتَی قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَی وَلَکِنْ لِیَطْمَئِنَّ قَلْبِی قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّیْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَی کُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَأْتِینَکَ سَعْیًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ» (بقره: ۲۵۹ ـ ۲۶۰)

خود محمّد(ص) است که به‌صورت ابراهیم بر خود ظاهر می‌شود و خواستهٔ خود را از زبان او می‌گوید و پاسخ می‌گیرد. آیا تجربهٔ ابراهیم که ابتدا ستاره و سپس ماه و خورشید را خدا می‌بیند و نهایتاً به خدایی می‌رسد که هرگز افول نمی‌کند،[1] تجربهٔ محمّد(ص) نیست که در رؤیا، جامهٔ مبدّل می‌پوشد و تجربهٔ ابراهیمی می‌شود؟

مصطفا زین گفت کآدم و انبیاء
خلف من باشند در زیر لواء
بهر این فرموده است آن ذوفنون
رمز نحن الآخرون السّابقون[2]

رؤیاها چنین‌اند و اگر جز این باشند، عجب است. لعب معکوس‌اند و نعل باژگونه. در رؤیا زمان پیش و پس می‌شود، شخصیت‌ها به‌جای هم می‌نشینند، پارادوکس و تناقض ممکن می‌شود، نظم‌ها پریشان می‌شود و اندازه‌ها و معیارها برهم می‌خورد و...

قرآن برای ما باز می‌گوید که خدا دشمنان محمّد(ص) را، در خواب، در چشم او اندک نمود تا دلیری یابد و به سپاهیان خود دلیری دهد تا در جنگ پیروز شوند، و پیروز شدند. محمّد(ص) به‌راستی گمان کرده بود که دشمنان اندک‌اند و خواب خود را عین بیداری پنداشته بود. و این تدبیر الهی و مقتضای سرشت خواب بود که وارونه‌نمایی کرد و اندک

۱. «فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّی فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِی رَبِّی لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ؛ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّی هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّی بَرِیءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ؛ إِنِّی وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِی فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۶ ـ ۷۹)

۲. مولوی، مثنوی‌معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۵۲۴ ـ ۵۲۵

را بسیار، و بسیار را اندک نشان داد.[۱]

محی‌الدّین‌عربی هم به ما می‌گوید که ابراهیم در تعبیر خواب خود به خطا رفت! در خواب دیده بود که فرزندش را قربانی می‌کند و غافل بود که خواب همان بیداری نیست و باید تعبیر شود. کمر به قتل فرزند بست، اما به او نمودند که تفسیر درست خواب، قربانی کردن گوسفند است نه فرزند!

انّ ابراهیم الخلیل قال لابنه: «انّی أری فی المَنام أنّی أذبحک». والمنام حضرهٔ الخیال فلم یعبّرها. و کانَ کَبش ظهر فیَ صورهٔ ابن ابراهیم فی المنام فصدّق ابراهیم الرؤیا. ففداه ربّه ... فالتّجلّی الصّوری فی حضرهٔ الخیال محتاج الی علم آخر یدرک به ما أراد الله تعالی بتلک الصّورهٔ[۲]:

ابراهیم به پسرش گفت در خواب دیدم که تو را سر می‌بُرم. خواب عالم خیال است، اما ابراهیم این خواب را تعبیر نکرد. منظور از پسر ابراهیم در خواب، قوچ بود و ابراهیم خواب را تصدیق کرد. و خدا به‌جای آن ذبح عظیم را نشاند... آن صورتی که در عالم خیال جلوه می‌کند، محتاج علم دیگری است که مراد خدا را آشکار کند.

جبرئیل همان عقل محمّد(ص) بود که دررؤیای قدسی بر خود او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. غفلت از زبان رؤیا و مغالطهٔ خواب‌گزارانه، جمعی را بر آن داشته است تا روح‌الامین را، تعبیر ناکرده، واسطه‌ای بپندارند که قرآن را به قلب محمد می‌رساند: «نَـزَلَ به الـرُّوحُ الْأمیـنُ؛ عَلَی قَلْبکَ لتَکُونَ منَ الْمُنْذرینَ؛ بلسَان عَرَبیّ مُبینَ»[۳] (روح‌الامین این قرآن را به زبان

۱. «إذْ یُریکَهُمُ اللّهَ فی مَنامکَ قَلیلًا ولَوْ أرَاکَهُمْ کَثیرًا لَفَشلْتُمْ ولَتَنَازَعْتُمْ فی الْأمْر ولَکنّ اللّهَ سَلّمَ إنّهُ عَلیمٌ بذَات الصّدُور» (انفال: ٤٣)

۲. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۳۸۵، فصّ اسحاقی صص ٣٦٤ ـ ٣٦٥

۳. شعراء:۱۹۲ ـ ۱۹٤

عربی بر قلب تو وارد کرده است)، اما توجه به سرشت رؤیا و زبان آن، آشکار می‌کند که این‌جا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است که از پیش خود به پیش خود می‌رود و با خود سخن می‌گوید، وگرنه جبرئیل را با عربی سخن گفتن چه کار؟ همچنان که وقتی شیطان به آدمی می‌گوید کفر بورز، شیطان نیست که می‌گوید، بل خود آدمی است که حدیث نفس می‌کند و وسوسه می‌شود، اما خواب‌نامهٔ قرآن این را به‌صورت مکالمهٔ انسان و شیطان نقل می‌کند: «کَمَثَلِ الشَّیْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اکْفُرْ فَلَمَّا کَفَرَ قَالَ إِنِّی بَرِیءٌ مِنْکَ إِنِّی أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِینَ»[1].

به گواهی مولانا:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده‌اند
در دو صورت خویش را بنموده‌اند
چون فرشته و عقل کایشان یک بدند
بهر حکمت‌هاش دو صورت شدند[2]

ازین بالاتر، پیامبر در رؤیا به‌جای خدا هم می‌نشیند و از زبان او سخن می‌گوید. همهٔ «انزلناها» و «قُل»ها را در قرآن می‌توان چنین خواند و فهمید.

اگر خطاب به‌خویشتن جایز است که هست، همچون موارد بسیاری که در شعر حافظ و سعدی و دیگران داریم (حافظا، سعدیا...) و اگر در رؤیا می‌توان به جای دیگری نشست و از زبان او با خود سخن گفت، چه جای شگفتی است که خدا در پیامبر رود و پیامبر به جای او بنشیند و از زبان او با خود سخن بگوید؟

---

۱. حشر: ١٦

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ٤٠٥٢ ـ ٤٠٥٣

نیک‌بختانه حدیث قرب نوافل، که شیعه و سنّی آن را چون حدیثی قدسی روایت کرده‌اند و با آن چون یک حقیقت متعالی قرن‌ها زیسته‌اند، انکار و عناد را می‌زداید و قبول این نکته فاخر را آسان می‌سازد. درین حدیث آمده است که «من به بنده‌ام در اثر نوافل چندان نزدیک می‌شوم که دست و پا و چشم و گوش او می‌شوم...»، اگر دست و پای او می‌شود نه عجب که ذهن و زبان او هم بشود، بلکه بنده می‌تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود (قرب فرایض).

جلال‌الدین بلخی گویا این نکته را نیک دریافته بود که می‌گوید هرجا در قرآن «یاعبادی» (ای بندگان من) آمده است، خطاب محمد(ص) است به مردم:

بندهٔ خود خواند احمد در رشـاد
جمله عالم را بخوان قل یا عبـــاد[1]

چهارم. علاوه بر مأثورات ومنقولات که خواب انبیاء را وحی می‌دانند وعلاوه بر فضای خواب‌گونه نزول وحی که زبانش را رمزآلود و تعبیر پذیرمی‌کند، نشانه‌های متنی و ساختاری بسیار در قرآن هست که برآن مدّعا مهر تأیید می‌نهد:

الف. حافظ گفت:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت
طایـر فـکـرش بـه‌دام اشـتـیـاق افـتـاده بـود[2]

پاشان و پریشان بودن نظم حـافظی، رازِ نـاگشوده‌ای نیســــــت.

۱. پیشین، دفتر اول، بیت ۲۵۰۱
۲. حافظ، *دیوان*، تهران زوّار، ۱۳۶۹، غزل ۲۱۲

همه می‌دانند که هر بیتی از غزلش در مقصدی است و ابتدا و انتهایش از هم بیگانه‌اند. چرایی آن مهم است. حافظ‌پژوه نامبردار معاصر، بهاءالدین خرمشاهی، معتقد است که حافظ در این امر از قرآن الگو گرفته است[۱]. در این سخن، نکتهٔ مکشوف دیگری مندرج است و آن این که نظم قرآنی پریشان است. اینک سؤال بدین برمی‌گردد که چرا نظم قرآنی پریشان است، و چرا ابتدای سوره با میان و انتهای آن پیوند ندارد، و چرا سخنان خدا در هم می‌رود و قصه و اخلاق و فقه و غیب و شهادت به هم می‌آمیزند و درک مراد را بر مفسّر دشوار می‌سازند؟

مفسّران در گشودن این راز تعب‌انگیز، بخت‌آزمایی بسیار کرده‌اند و تیر گمان را به هر جانب انداخته‌اند و خسته از جهد بی‌توفیق‌شان، تهیدست به خانه باز گشته‌اند که باید گفت:

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند.

پاره‌ای از آنان کوشیده‌اند تا به تکلّف، پیوندهای نهانی میان آیات گسسته را بیابند. جلال‌الدین سیوطی در *الاتقان فی علوم القرآن* شرح نیکویی ازین کوشش‌ها به‌دست می‌دهد. پاره‌ای دیگر چون شیخ مفید، متکلّم بزرگ شیعی قرن چهارم، این گسستگی و پریشانی انکارناپذیر را کار مخالفان دانسته‌اند[۲]، و اکثریت مفسّران، قرآن را چنان‌که هست، پذیرفته‌انـد و حتّـی روایتـی از پیامبـر(صلوات‌الله علیه) آورده‌اند که جای آیات را در سوره‌ها او خود معیّن کرد و بر این پریشانی مهر تأیید نهاد.

---

۱. بهاءالدین خرمشاهی، *ذهن و زبان حافظ*، ناهید، تهران، ۱۳۸۰، ص.

۲. محمدبن محمدبن نعمان (شیخ مفید)، *اوائل المقالات فی المذاهب المختارات*، (با تعلیق و مقدمه شیخ فضل‌الله زنجانی)، مطبعة الرضائی، تبریز، چاپ اول، ۱۳۶۳، ص ۹۵ ـ ۹۷

به سورهٔ مائده که گویند آخرین سورهٔ نازله بر محمّـــــد(ص) است، بنگرید:

آیه نخستین از وجوب وفای به پیمان آغاز می‌کند و سپس از حلال بودن گوشت پاره‌ای از چهارپایان سخن می‌گوید و بعد به احکام شکار در حال احرام می‌پردازد. بعد سخن از حرمت خون و مردار و گوشت خوک می‌رود و نیز حیوانات خفه‌شده یا پرتاب‌شده از کوه یا کشته‌شده در اثر شاخ زدن به یکدیگر، نیز از حرمت قمار. و بعد ناگهان در همین آیه می‌گوید که امروز دین شما کامل شد و نعمت من بر شما تمام شد، و اگر کسی گرفتار گرسنگی شود می‌تواند از گوشت مردار بخورد. و در آیه بعد سخن از صید توسط سگ شکاری می‌رود و بعد حلال بودن طعام اهل کتاب بر مومنان و نیز حلیت زنان عفیفهٔ مومنه و کافره بر مومنان، و سپس سخن از کیفیت وضوست و در صورت نیافتن آب، کیفیت تیمم با خاک. بعد توصیه به عدل است و سپس یادآوری نعمت الهی بر مومنان است که خدا دفع دشمن آنان را کرده است. و سپس سخن از پیمان گرفتن از بنی‌اسرائیل است و آنگاه نقض میثاق‌شان؛ و بعد پیمان گرفتن از نصاری و نقض میثاق‌شان. و سپس سخن از پیامبر کنونی می‌رود و کتابش که نور است و مبین؛ و سپس قصهٔ کفر مسیحیان که پسر مریم را خدا دانستند و آنگاه سخن یهودیان و نصاری که گفتند ما دوستان و فرزندان خداییم؛ و سپس خطاب به اهل کتاب که پیامبر و بشیر و نذیر کنونی را دریابید؛ و آنگاه سخن موسی با قومش و تشویق‌شان به جهاد و سرپیچی آنان، و به همین سبب چهل سال در بیابان ماندن‌شان. سپس قصهٔ دو پسر آدم است و قربانی‌هاشان، و کشته شدن هابیل به‌دست قابیل و آمدن کلاغی و نشان دادن چگونگی کندن زمین و دفن جسد در آن. و آنگاه حکم مجازات قاتلان و محاربان که دست و

پاهاشان باید قطع شود و سپس حکم سارقان و قطع دستان‌شان و سپس دلداری دادن به پیامبر که طعن طاعنان مبادا بیازاردش، علی‌الخصوص یهودیان که رباخوارند. و بعد از آن، احکام جزایی در تورات که جان در برابر جان و چشم در برابر چشم، و بینی و گوش و دندان در مقابل بینی و گوش و دندان؛ و پس از آن توصیه به مومنان که یهود و نصاری را به دوستی برنگیرند که ولیّ حقیقی مومنان آنان‌اند که نماز به جا می‌آورند و زکات می‌پردازند؛ و سپس خطاب به اهل کتاب که اکثر شما فاسقید و این که بعضی از شما گرفتار لعنت خدا شدید و خوک و بوزینه شدید؛ و سپس سخن یهودیان که دستان خدا را بسته می‌بینند و نفی این سخن و تأکید بر گشاده بودن دستان خداوند؛ و آنگاه فرمان به پیامبر که پیام خدا را برسان که اگر نرسانی پیامبر نیستی؛ و سپس خطاب به اهل کتاب که باید به تورات و انجیل عمل کنید؛ و آنگاه این سخن که از یهود و نصاری و مسلمان و صائبین، هر کس به خدا و رستاخیز باور آورد و عمل نیک کند، بیمی از عذاب نداشته باشد؛ و پس از آن باز قصّهٔ کفر مسیحیان که خدا را همان مسیح پسر مریم دانستند، و نیز آنان که گفتند خدا یکی از آن سه نفر است، در حالی که مسیح پیامبری بیش نیست که با مادر صدیقه‌اش غذا می‌خورد؛ و سپس بحث از غلّو مسیحیان و عداوت شدید یهودیان با مومنان و نرم‌دلی مسیحیان و اشک ریختن‌شان هنگام شنیدن قرآن؛ و سپس سخن از رزق حلال می‌رود و بعد حکم سوگند خوردن و کفّارهٔ آن که اطعام ده مسکین است یا سه روز روزه؛ بعد از آن حکم حرمت قمار و شَراب است و دوباره بحث از شکار کردن هنگام احرام؛ و بعد حلّیّت صید حیوانات آبزی و سپس نفی تابوهای اعراب (شترهایی که نباید شیرشان را دوشید یا بار بر آن‌ها نهاد...)؛ و سپس مسائل مربوط به وصیّت و میراث؛ و سپس دوباره سخن خداوند با عیسی و منّت نهادن بر او که من تو را با روح‌القدس تأیید کردم که

در گهواره سخن می‌گفتی و کتاب و حکمت به تو آموختم و معجزات دادم که مرغ گلین را با دمیدن زنده می‌کردی و مرده زنده می‌کردی؛ و روزی که به حَواریون وحی کردم که به من و رسولم ایمان آورند و آوردند؛ و روزی که حواریون از عیسی خواستند که خدایش مائده‌ای از آسمان فرو فرستد و عیسی دعا کرد و خداوند اجابت کرد؛ و نیز روزی که خدا به عیسی گفت: «تو بودی که گفتی مردم تو را و مادرت را بپرستند؟ وعیسی گفت: سبحان‌الله، تو می‌دانی که من چنین نگفته‌ام. اگر آنان را عذاب کنی، بندگان تواند و اگر نه خود دانی».

مثال دوم را در سوره نور ببینید که ابتدا سخن از تهمت زنا واحکام فقهی آن می‌رود و پس از چند آیه ناگهان آیهٔ نور پدیدار می‌شود که از غرر آیات توحیدی قرآن و از نوادر رؤیاهای قدسی محمد(ص) است «اللّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و به دنبالش چند آیهٔ دیگر در همین زمینه، و سپس باز احکامِ ازدواج کَنیزکان وجوانان کم بضاعت و...

جالب آن است که در ابتدای سوره می‌گوید: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (این سوره‌ای است که نازل کرده‌ایم و احکامش را واجب نموده‌ایم...) که نشان می‌دهد کل سوره یکپارچه است و گسستگی درونی آن از چشم «مؤلف» پنهان نبوده است.

پراکندگی و گسستگی در آیات این سوره‌ها و حتی در یک آیهٔ واحد چندان مشهود است که حاجت به تأکید ندارد و چنان است که حتی در نوشتهٔ نویسندگان تازه‌کار هم دیده نمی‌شود. گویی باید پذیرفت که این پراکندگی نه معلول تصرّف دشمنان، نه غفلت جمع‌آورندگان، نه بی‌خبری صاحب وحی و خدای آداب‌دان، بلکه از آن است که ساختار روایی سوره‌ها تابع ساختار مه‌آلود و خواب‌آلود رؤیاهاست که غالباً نظم منطقی ندارند و از سویی به سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند

و فاقد انسجام و انتظام هستند. موسای آداب‌دان که بر شبان پریشان‌گو و سوخته‌جان خرده گرفت، مگر عتاب از حق نشنید که:

موسیا آداب‌دانان دیگرند
سوخته جان و روانان دیگرند[1]

این ادب خواب است که آداب بیداری را ندارد. اگر به قول مولانا «ادب عشق جمله بی‌ادبی‌ست»؛ حالا باید گفت که ادبیات و «ادب خواب جمله بی‌ادبی‌ست»!

داستان‌سرایی‌های قرآن هم آشکارا صورتی رؤیایی دارد. پرش‌ها، حفره‌ها و خلاءهای روایت‌گرانه در این داستان‌ها چنان است که خواننده به‌خوبی حس می‌کند که راوی از روی حوادث می‌پرد و همه چیز را نمی‌بیند و نمی‌گوید، و گاه چیزهایی را می‌بیند و می‌گوید که در بیداری دیدنی نیست، و این شباهت تمام دارد با رؤیاها که وقایع در آن‌ها به سرعت عوض می‌شوند، پاره‌پاره می‌شوند، زمان را در می‌نوردند و دچار گسستگی‌های مکانی می‌شوند، گاه راوی را به درون داستان می‌کشند، و گاه او را در جایگاه تماشاچی می‌نشانند. از اول شخص به سوم شخص می‌روند و بالعکس. و البته درک معنای آن‌ها هم جز با نگاه خواب‌گزارانه و غیرمورّخانه میسّر نیست.

پیامبر در تقریر جنگ‌های زمان خود هم واقعیّت را به خیال و خواب را به بیداری می‌آمیزد و گاه خبر از چند هزار فرشته می‌دهد که در جنگ به یاری مومنان آمده‌اند؛ و گاه ابلیس را می‌بیند که کافران را فریب می‌دهد و به جنگ ترغیب‌شان می‌کند و سپس پشت‌شان را خالی

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷٦٤

می‌کند و تنهای‌شان می‌گذارد. یعنی وقتی پیامبر گزارش حوادث دوران خود را می‌دهد باز هم زبانش مورّخانه نیست و حـادثه را گویی در فضای دیگری می‌بیند ومولّفه‌های نادیدنی و رؤیایی برآن می‌افزاید[۱].

نیز چنان که پیداست پیامبر گرامی اســـلام، بیـــش از صدبـــار موسی(علیه‌السلام) را به خواب دیده است و هر بار که قصهٔ او را روایت کرده، (در بیش از سی سوره) صحنه‌آرایی جدیـــدی کرده است که همگونی‌ها و ناهمگونی‌هایی با هم دارند. یک مؤلف هیچ‌گاه چیزی را این همه تکرار نمی‌کند، امّا یک رویابین می‌تواند ده بار دوستی را در خواب ببیند وحکایتش را به تفاریق و به تفاوت باز گوید. مولانا جلال‌الدین که نظم پریشان «حسامی‌نامه»اش به قوّت، یادآور سبک و ساختار قرآنی است، و شاید هم ازین‌رو خود آن را قرآن به زبَان پارسی می‌دانست، در میان دویست و پنجاه داستان مثنوی فقط یک داستان مکرّر دارد.

تداعی آزاد، رهنمای ذهن پرذخیرهٔ مولانا و کلام پر کمال او بود و همین بود که او را در مثنوی ازین سو به آن سو می‌برد تا داستان در داستان آورد و قصه و موعظه و تاریخ و هزل و جدّ را بـه‌هم بیامیزد، و گاه گسست‌ها و حفره‌هایی را به جا گذارد که ناسخان بعدی، آن‌ها را به خیال خود پُر کنند و خوانندگان را از سرگردانی بدر آورند! و ساختار متن قرآنی گاه چه حکایت روشنی از تداعی آزاد دارد.

---

۱. «وَ إِذْ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ أَعْمالَهُمْ وَ قالَ لا غالِبَ لَکُمُ الْیَوْمَ مِنَ النّاسِ وَ إِنِّی جارٌ لَکُمْ فَلَمّا تَراءَتِ الْفِئَتانِ نَکَصَ عَلی عَقِبَیْهِ وَ قالَ إِنِّی بَرِیءٌ مِنْکُمْ إِنِّی أَری ما لا تَرَوْنَ إِنِّی أَخافُ اللّهَ وَ اللّهُ شَدیدُ الْعِقابِ» (انفال: ٤٨) و «وَ لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللّهَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ ؛ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنینَ أَ لَنْ یَکْفِیَکُمْ أَنْ یُمِدَّکُمْ رَبُّکُمْ بِثَلاثَةِ آلافٍ مِنَ الْمَلائِکَةِ مُنْزَلینَ» (آل عمران: ۱۲۳ ـ ۱۲٤)

هیچ‌کس چون خود جلال الدیـــــن محمد ســــرشت راستیــــــن داستان‌گویی‌اش را نمی‌شناخت که گفت:

ایــن حــکایت گفته شد زیر و زبر
همـچـو کار عاشـقـان بی‌پا و سر[۱]

و نیز هیچ‌کس چون او صفت وحی و رؤیا را چنین نیکو بیان نکرد که او در حق موسی (ع) گفت:

بــر دل موســی ســخن‌ها ریختند
دیـدن و گـفتــن به هــم آمیختند[۲]

به سببِ همین نظم گسستهٔ رؤیاگونه است که *قرآن* و *مثنوی* را از هرجا باز کنَی، گویی در آغاز جلسه آمده‌ای و درس آموزگار، تازه شروع شده است. سهروردی که گفت قرآن را چنان بخوان که گویی بر تو نازل شده است، لاجرم باید چنین تکمیل شود که «گویی در خواب بر تو نازل شده است».

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۹۰۲
۲. همان، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۳

محمّد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه(۳)
مقراض تیز تناقض

ب. پارادوکس‌های قرآن

رؤیایی بودن روایتِ متن شواهدی در خود متن دارد. پریشان بودن یکی از آن‌هاست که دَر بخش دوم بدان اشارت رفت. در این بخش به تناقض‌آلود بودن متن و همچنین گسسته بودن رشته‌های علیت و زمان در آن اشارت می‌رود که آن‌ها هم از نشانه‌های روایت رویایی متن‌اند.

رؤیاها که فضایی فراخ‌تر از طبیعت دارند، تماشاگه رازها و میزبان حوادثی هستند که در بیداری یافت نمی‌شوند. گسستن رشته‌ی سببیّت و درآمیختن احوال و اوصاف متعارض و متضاد و بست وگشاد زمان و دست‌یافتن به آرمان‌های دست‌نیافتنی، و گسستن پیوسته‌ها و پیوستن گسسته‌ها، از رویدادهای آشنای حضرت خیال و عالم خواب‌اند و همین است که آن‌ها را محتاج به تعبیر و تفسیر می‌کند.

گزارش عارفان از تجربه‌ها و رؤیاهای اشراقی و اَبَرآگاهانه، چنان پارادوکسیکال و متناقض‌نماست که تردیدی در این خصلت بارز و ویژه‌ی رؤیاهای علوی (و سفلی) باقی نمی‌گذارد. و عجب نیست که آنان همواره از تنگنای زبان نالیده‌اند و خواستار زبانی دیگر شده‌اند که به خیال آنان خیانت نکند و توانای توصیف تجارب‌شان باشد. گله‌های جلال‌الدین بلخی از تنگنای قفس بیداری را بشنوید:

کاشکی هستی زبانی داشتی
تا ز هستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی‌ای دم هستی از آن
پرده‌ی دیگر بر او بستی بدان[۱]

***

نیزه‌بازی اندرین کوهای تنگ
نیزه‌بازان را همی آرد به تنگ[۲]

***

ای دریغا رهزنان بنشسته‌اند
صد گره زیر زبانم بسته‌اند[۳]

ابن‌سینا در داستان رمزی حیّ‌بن‌یقظان، حکایت دیدار با «پیری جوان» را می‌آورد که:

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر سوم، ابیات ٤٧٢٤ ـ ٤٧٢٥
۲. همان، دفتر چهارم، بیت ١٤٨٥
۳. همان، دفتر چهارم، بیت ٣٣٨

«...پیری از دور پدید آمد، زیبا و فرّه‌مند و سال‌خورده و روزگار دراز بر او برآمده و وی را تازگی بُرنایان بود که هیچ استخوان وی سست نشده بود و هیچ اندامش تباه نبود و بر وی از پیری هیچ نشانی نبود جز شُکوه پیران...»[۱].

و مولانا هم از «جانب بی‌جانبی» و «دانه‌ی بی‌دانگی» و «دوختن در عین گسیختن» و «ساکن روان» و «گویای بی‌زبان» و جاروب کردن دریا و غبارروبی از آن سخن می‌گوید که همه از جنس تصاویر و تصوّرات کژتاب و ناسازگار با خویشتن‌اند و در زهدان کلمات، چون جنینی فربه و ناآرام نشسته‌اند:

هر کبوتر می‌پرد در مذهبی
وین کبوتر جانب بی‌جانبی
ما نه مرغان هوا نه خانگی
دانه‌ی ما دانه‌ی بی‌دانگی
زان فراخ آمد چنین روزیّ ما
که دریدن شد قبادوزیّ ما[۲]

***

داد جاروبی به‌دستم آن نگار
گفت از دریا برانگیزان غبار[۳]

***

---

۱. پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، ص ۳۲۰؛ به نقل از *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، صص ۲۸ـ ۳۴.

۲. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، ۳۵۱ ـ ۳۵۳

۳. همو، *کلیات دیوان شمس*، ج ۱، غزل ۱۰۹۵

کی شـود این روانِ من سـاکـن این چنین ساکن و روان که منم...
گـفـتـم انـدر زبانَ چـو درنامد ایـنت گـویای بی‌زبان کـه منـــم[۱]

«برگ بی‌برگی» سنایی، و «غرقه به آب نیالوده» حافظ، و «وجود حاضرِ غایب» سعدی هم از این دست‌اند و هرچه سخن رمزی‌تر و شاعرانه‌تر وَ رؤیاآلودتر می‌شود، حجم و غلظت ایـن مفـاهیم سـرکش و خردگریـز افزون‌تر می‌شود تا جایی کـه مـی‌تـوان آن‌هـا را چـون سـنجه‌ای بـرای سفرهای اَبَرهشیارانه‌ی مسافران عالم خیال به کار گرفت.

امـا فـرق اسـت میـان آن کـه هـشیارانه و مقلّدانـه از ایـن پارادوکس‌های خیـال‌انگیـز بهـره مـی‌جویـد و آن کـه نامختـار و ناهشیار، در تندباد تصاویر تناقض‌آمیز رؤیاهای مه‌آلود و رمزآلـود می‌افتد و بویی می‌شنود که زبانش را حیران می‌کند:

بوی آن دلبر چو پـرّان می‌شود
آن زبان‌ها جمله حیران می‌شود[۲]

***

چـون نگـنجد در ترازوی خرد
پـس تـرازوی خـرد را می‌دَرَد[۳]

حیرانیِ زبـان، نـشانه‌ی حیرانـی روان اسـت و حیرانـی روان، حاصل هجَوم اُشتروار تجربه‌هـای کـلان در مـرغ‌خانـه‌ی ذهـن و ویرانی آن:

---

۱. همان، غزل ٦٥٤، ج ۲، ص ۹۰۹
۲. همان، ج ۱، غزل ۱۷۵۹
۳. همو، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ۳۸٤۳ و دفتر چهارم، ۳۷۸

چون به خانه‌ی مرغ اشتر پا نهاد
خانه ویران گشت و سقفش اوفتاد[۱]

هرچه فیلسوفان تناقض‌گریزاند، عارفان با تناقض‌ها خوش‌اند، بل از آن گریزی ندارند، و هرچه تناقض نشانه‌ی خفّت و سخافت آرای فیلسوفانه است، در عوض، نشانه‌ی رفعت و صلابت و فراخیِ فرصتِ تجاربِ عارفانه است.

از کَران تا به کران لشکر «عقل» است ولی
از ازل تا به ابد فرصت درویشان است[۲]

چنین بود که در نوشته‌ی پیشین آوردم که تشریعات، نصیبه‌های نازل نبوت ولازمه شؤون حکومت‌اند، چرا که زبانی راسته و آشکار و بی‌کژتابی و بی‌نماد دارند. هرچه زبان قرآن رؤیایی‌تر می‌شود، پیامبرانه‌تر هم می‌شود، تا آن‌جا که پارادوکس‌ها در آن پدیدار می‌شوند و خواننده را به پیچ‌وتاب می‌افکنند، و اگر «خامان ره نرفته» وجود این تناقضات را نشانه‌ی سستی و پستی قرآن گرفته‌اند،[۳] «آشنایان ره عشق» به زبان حال می‌گویند که «معشوق من است آن که به نزدیک تو زشت است» و حضور این حیرانی‌ها را در زبان قرآن، نشانه‌ی غنای رؤیاهای بلند رسولانه و گرانیِ گوهرهای تجارب محمّد(ص) می‌دانند که در صدفِ خُرد کلامَ نمی‌گنجند و بر عادات زبانی و ذهنی می‌شورند و دریَچه‌های تازه

۱. پیشین، دفتر چهارم، ٤٦٦٨
۲. حافظ، *دیوان*، غزل ٤٩
۳. مانند علی دشتی، در کتاب *بیست و سه سال*

بر وسعت آفاق معنا می‌گشایند. جلال‌الدین بلخی که می‌گفت: «جز که حیرانی نباشد کار دین»[1]، نظر به همین معنای رفیع داشت[2].

***

از آب آتش‌گرفته آغاز کنیم:

در تصاویر سوره‌ی مکّی تکویر، روز رستاخیز با حوادثی چون کسوف خورشید و پراکندگی ستارگان و رها شدن شتران و حشر و حوش و آتش گرفتن دریاها[3] همراه خواهد بود. حضور شتران آبستن و درندگان خون‌خوار در کنار هم در آن محشر کبری، هرچه شگفت باشد، شگفت‌تر از آن نیست که دریاها آتش بگیرند. نه تنها پارادوکس آب آتش‌گرفته، منظره‌ی قیامت را رؤیایی و خیالین می‌کند، روییدن گیاهی در دل آتش، با شکوفه‌هایی مانند کلّه شیاطین، فراتر از همه‌ی عادات ذهنی و نمودهای رؤیایی می‌رود: «...زقّوم گیاهی است که در بُن جهنم می‌روید، شکوفه‌اش به سر دیوان یا ماران می‌ماند. ظالمان از آن می‌خورند و شکم‌ها را پُر می‌کنند و سپس بر روی آن آبی جوشان سر می‌کشند»[4].

نشستن چنین مفاهیم و تصاویری در متن مقدّس، همه بر رؤیایی

---

۱. گه چنین بنماید و گه ضدّ این   جز که حیرانی نباشد کاردین
(مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر اول، بیت ۳۱۲)

۲. شرح این مقوله را در مقاله‌ی «ایمان و حیرت» بـه تفـصیل آورده‌ام. نـک: *فربه‌تر از ایدئولوژی*، صراط، تهران ۱۳۸۰.

۳. «وَ إذا البحَارُ سُجِّرَت» (تکویر: ٦)

٤. «أذَلکَ خَیْرٌ نُزُلًا أمْ شَجَرَةُ الزَقُّوم/ إنّا جَعَلنّاهَا فتنَهً للظّالمین/ إنّهَا شَجَرَةٌ تَخرُجُ فی أصل الجَحیم، طُلعُهَا کَأنّهُ رُءُسُ الشّیاطین/ فَإنّهُم تَأکلُونَ منهَا فَمَالئُونَ منهَـا البُطُـونَ، ثُـمَّ إنّ لَهُـم عَلَیهَا لشَوباً من حَمیمٍ...» (صافات: ٦٢ ـ ٦٧)

بودن روایت آن گواهی آشکار می‌دهند. بـه نمونـه‌هـای دیگـر بنگرید: جوانانی که پیر نمی‌شـوند[۱]، حـورانی کـه همیـشه بـاکره می‌ماننـد[۲]، شـرابی کـه مـستی و سـردرد نمـی‌آورد،[۳] شـیری کـه نمی‌گندد[٤]، لباسی که نوشیده می‌شـود[٥] (بـه‌جـای آن‌کـه پوشـیده شود)... .

بر صدر همه‌ی این شگفتی‌ها باید آن خطاب شگفت‌تر را نشاند که به پیامبر می‌گوید: تو تیر افکندی اما تو تیر نیفکندی، بل خـدا بود که تیر افکند،[٦] که در یک جمله، تیراندازی محمّد(ص) را هم نفی و هم اثبات می‌کند. بی‌جهت نبود که جلال‌الـدین بلخـی ـــ و پیش از او غزّالی بزرگ ـــ به این آیـه قـرآن گـاه و بیگـاه اشـارت می‌کردند و نکته‌های تازه می‌آموختند:

تو ز قرآن بازخوان تفسیر بیـــت
گـفت ایـزد ما رَمَیتَ اذ رَمیـــت[۷]
ما رَمیتَ اذ رَمَیتَ خواَنـــــده‌ای
لیک جسمی در تجزّی مانـــده‌ای[۸]

***

---

۱. «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ» (واقعه: ۱۷)

۲. «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (الرحمن: ٥٦)

۳. «بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ؛لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ» (واقعه: ۱۸ـ ۱۹)

٤. «وَ أَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ» (محمّد: ۱٥)

٥. «فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (نحل: ۱۱۲)

٦. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷)

۷. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ٦۱۸.

۸. همان، دفتر چهارم، بیت ۷٦۲.

آن تو افکندی چو بر دست تو بود
تو نه افکندی که قوّت حق نمـود[1]

گویی جان قرآن را در ایـن پـارادوکس دیـده بودنـد و نـسبت «بی‌تکیّف و بی‌قیاس ربّ‌النـاس بـا جـان نـاس»[2] را از آن قیـاس می‌گرفتند.

اما شگفتی‌های غریب‌تر در راه است. گلستان در جهنم و آتـش در دریـا و آتـش بـر درخـت(قـصه موسـی)، گرچـه رؤیـایی و پارادوکسیکال‌اند، تصوّر پذیرند؛ اما چه باید گفت در باب خدایی که «آغازِ پایان و آشکارِ پنهان»[3]است؟ جمع این ناسازگارها حتـی در ذهن َو رؤیا هم نامَمکن اسـت و حکایـت‌گـر تجربـه‌ی فربـه رسولانه‌ای است که نه تنها نطق را می‌شـکافد، بـل منطـق را هـم می‌شکند و دلیرانه عقل سَرتیز و پای سست را به سُخره می‌گیرد.

تورّق دفاتر تفسیر، خواننده‌ی فرهیختـه را بـا اصـناف تکلّفـات مفسران در این باب آشنا می‌کند و نشان می‌دهد که:

قبله‌ی جان را چو پنهان کرده‌اند هر یکی رویی به سویی برده‌اند[4]

گاه به تغییر معنای واژه‌ها همت گماشـته‌انـد و مـثلاً ظـاهر را غالب معنا کرده‌اند تا از تناقض «ظاهر و باطن» برَهند و گاه ظهور را نه در ذات، بل در مخلوقات حق نشان داده‌انـد کـه بلـی، صـانع

١. همان، دفتر سوم، بیت ٣٦٦٠.

٢. اتصالی بی‌تکیف، بی‌قیاس/ هست رب‌الناس را با جان ناس (همان، دفتر چهارم، ٧٥٩)

٣. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ٣)

٤. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ٣٢٨

پنهان است اما مصنوعات او آشکار است، و نیز چون در معنای «پایان» گفته‌اند که پس از فنای خلق، خدا باقی می‌ماند، آن‌گاه به صعوبت اعتقاد به بقای ارواح و خلود در بهشت و جهنم درافتاده‌اند و هکذا... حتی جلال‌الدین هم حقّ مطلب را چنان که باید ادا نکرده است که می‌گوید:

پنهان ز دیده‌ها و همه دیده‌ها بر او
آن آشکار صنعت پنهانم آرزوست[1]

از حق نباید گذشت جهد حکیمان الهی، چون صدرالدین شیرازی، در گشودن قفل این عبارات پارادوکسیکال و آیات متشابه‌هات قابل تقدیر است. اما چنان که در باب معراج و معاد جسمانی در پاره چهارم خواهم آورد، راه نزدیک‌تری برای فهم آن‌ها هست و آن اذعان به ساختار رؤیایی ـ روایی متن است و اهتمام به تعبیر رؤیاهای رسولانه و استغنا ورزیدن از متافیزیک ستبر ارسطویی ـ اسلامی، و استعارات و کنایات بلاغی ـ ادبی.

تناقض‌ها

از پارادوکس‌ها (تناقض نماها) که بگذریم، گذارمان به تناقض‌هایی می‌افتد که سراسر قرآن را در خود غرقه کرده‌اند و با خود قومی را به غرقاب افکنده‌اند! خدایی که یک‌جا پاسخگو است و جهد بلیغ می‌ورزد تا از کار خود دفاع عقلانی کند، پیامبرانی را با رسالت انذار و تبشیر می‌فرستد تا مردم بر او حجتی نداشته باشند[2]، و به مردم رخصت می‌دهد

۱. همو، *کلیات دیوان شمس*، ج ۱، غزل ٤١٤

۲. «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ١٦٥) و «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲)

تا وفای به وعده را از او طلب کنند[۱]، در جای دیگر برتر از هر پرسشی و مسئولیتی می‌نشیند و ندای لایُسئَل عَمّا یَفعَل[۲] (از آنچه او می‌کند، پرسش نمی‌توان کرد) سر می‌دهد. خدایی که از یک سو از مردم توبه و ایمان و تسلیم و شُکر و اطاعت می‌طلبد[۳] (ای مردم توبه‌ی صمیمانه کنید)، و آنان را از پیروی شیطان برحذر می‌دارد[٤] (از گام‌های شیطان پیروی نکنید)، و از سوی دیگر حتی ایمان آوردن را بدون اذن الهی ناممکن مـی‌شـمارد[٥] (هیچ کس بدون اذن الهی نمی‌تواند ایمان بیاورد)، هدایت و ضلالت را به مشیّت الهی وامی‌نهد[٦] و حتی اراده کردن آدمی را منوط بـه اراده‌ی الهـی می‌کند[۷] (تا خدا نخواهد شما نخواهید خواست).

امثال آیات یادشده چندان فراوان‌اند و در پهنـا و در ازای قـرآن چنـان گسترده‌اند که حاجت به ذکر نمونه‌های بیشتر نیست. ایـن تنـاقض‌هـای ستبر، خاستگاه دو مدرسه‌ی بزرگ کلامی در تاریخ اسـلام شـدند و دو طایفه از متکلّمان را به خصومت در مقابل یکدیگر نشاندند و نزاعی دراز دامن را درافکندند که آتش التهابش تا به امروز فرو ننشـسته اسـت. هـم معتزلیان که قائل به اختیار بودند و هم اشعریان که قائل به جبر و کسب، هر دو از قرآن مدد می‌جستند و شگفت آن که هـر دو طایفـه، آیـات مطلوب و مؤیّد خود را در قرآن می‌یافتند! مولانای تیزبین که قـوّت

---

۱. «كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا» (فرقان: ١٦)

۲. «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیاء: ۲۳)

۳. «يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّه تَوْبَةً نَصُوحًا» (تحریم: ۸)

٤. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (نُور: ۲۱)

٥. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّه» (یونس: ۱۰۰)

٦. «يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مدثّر: ۳۱)

۷. «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر:۲۹)

بازوی دو طرف را در این نزاع متکلّمانه و بی‌سرانجام آزموده بود، فریادی از سر عشق و عرفان برآورد و راه سومی برای گشودن آن گره‌ی کور نشان داد:

همچنین بحث است تا حشر بشر
در میان جبری و اهل قَدَر

***

چون که مقضیّ بُد رواج آن رَوش
می‌دهدشان از دلایل پرورش

***

آن که بُرّد بحث را عشق است و بس
کو ز گفت وگو شود فریاد رَس[1]

به‌گمان وی، آن که جبر و اختیار را با هم آشتی می‌دهد یا با هم آتش می‌زند، نگرش عاشقانه به خداوند است که «هرچه از دوست می‌رسد، نیکوست» و «هرچه آن خسرو کند، شیرین کند». و لاف عشق‌زدن و گله از معشوق کردن در کیش پاکبازان نیست که «عشقبازان چنین مستحق هجرانند»[2].

بلی، در دیار عاشقان، کار چنین است و دست تصرّف معشوقان در جان و نان و ایمان عاشقان گشاده است، و شکوه و اعتراض و پرسش و احتجاج برنمی‌دارد: «لایُسئَل عَمّا یَفعَلُ وَ هُم یُسئَلوُن».

---

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، ابیات ۳۲۱۴، ۳۲۱۷ و ۳۲۴۰

۲. لاف عشق و گله از یار زهی لاف دروغ / عشقبازان چنین مستحق هجرانند (حافظ، *دیوان*، غزل ۱۹۳)

ولی این عشقِ جبر و اختیار سوز، مشکلات متن مقدّس را حل نمی‌کند و آن تناقضِ تفسیریِ گران را از میان برنمی‌دارد.

آزموده را هم آزمودن خطاست، و آیات قرآن را برای هزارمین بار ردیف کردن و از مجاز و کنایه و تمثیل و استعاره کمک گرفتن و واژه‌ها و گزاره‌ها و آیه‌ها را به مؤاخذه و محاکمه کشیدن و از دهان‌شان حرف‌های ظاهراً تازه بیرون آوردن و اختیار را بر جبر، یا جبر را بر اختیار برگزیدن، وفای به مقصود نمی‌کند و بیخ آن تعارض کهن را برنمی‌کند؛ مگر نگاه تازه‌ای به زبان متن بیفکنیم و پرده از راز آن معمّای دیرپا برافکنیم.

پارادوکس‌ها و تناقض‌ها، لازمه‌ی حضرت خیال و عالم خواب و زبان رؤیایند و آنچه در بیداری ناشدنی و ناسازگار می‌نماید، در خواب، سازگار و شدنی است. هیچ‌چیز از این شدنی‌تر و معمول‌تر نیست که آدمی خود را در خواب، هم آزاد ببیند، هم در بند؛ هم در ارتفاع ببیند، هم در پستی؛ هم ساکن ببیند، هم روان؛ هم در آب ببیند، هم در آتش؛ هم پوشیده، هم برهنه؛ هم پیر، هم جوان و هکذا... این احوال با هم خوش می‌نشینند و مجالست و مجانست غبطه‌انگیزی دارند، اما وقتی زبان بیداری از آن‌ها حکایت می‌کند، به لکنت و حیرانی می‌افتد و نمی‌گذارد که آن‌ها در یک گلیم و در یک اقلیم بگنجند. چرا بر آن نرویم که محمّد(ص) در تجربه‌ی رؤیاوش خویش، خود را «چون قلم در پنجه‌ی تقلیب ربّ»[1] و

---

۱. خفته از احوال دنیا روز و شب چون قلم در پنجه‌ی تقلیب ربّ

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ۳۹٤)

جهان را در قبضه‌ی تسخیر او می‌دیده، به طوری‌که برگــی بــی‌اذن او از درخت نمی‌افتاده و دلی بی‌رخصت او عزم ایمان نمــی‌کــرده است، و در همان حال، خود را چنان آزاد می‌دیده که زبان به دعا می‌گشوده و رحمت و مغفرت را برای همگان از خدا می‌خواسته و به نام خدا، برای مجرمان و مشرکان، وضعِ عقوبت می‌کرده است.

«مختارِ مجبور» بودن آدمی در قرآن، چندان فرقی ندارد با گیـاه جهنمی وَ آب آتش گرَفته وآتش بر درخت نشسته، و آشکارِ نهان، و عادلِ جبّار و هادیِ مضلّ و... این‌ها همه میهمانان یک میزبان‌اند و ساکنان یک ایوان، و همه به معنای حقیقی، نه کنـایی و اسـتعاری، و در عین حال محتاج تعبیر و بازخوانی و کالبدشکافی.

دو آیه‌ی همسایه که به مقـراض تیـز تنـاقض، خـاطر خواننـده را می‌خلند، و پر پیداست که بی‌سبب در کنار یکدیگر ننشسته‌انـد، چنـین می‌گویند:

«... اگر خوشی به آنان رسد، گویند از خداست و اگر ناخوشـی به آنان برسد، گویند از شومی توست. بگو همه از خداست. چـرا این قوم چیزی نمی‌فهمند؟؛ هر خوشی که به تو برسد از خداست و هر ناخوشی که به تو برسد از خود توست...»[۱]

کافی است خواننده در دو تفسیر *مفاتیح‌الغیب* امام فخر رازی و *المیزان* علامه طباطبایی نظر کند تا سرگشتگی این دو قطب عـالم

۱. «وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُـلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا؛ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...» (نسّاء: ۷۸ ـ ۷۹)

تفسیر را در حلّ این تناقض آشکار به عین عیان ببینند. فی‌المثل علامه طباطبایی در رمزگشایی از این دو آیه، پس از افت و خیزهای بسیار، گویی فراموش می‌کند که خوشی‌ها و ناخوشی‌ها همه از خدای‌اند و یکباره از وجودی بودن حَسَنات و عدمی بودن سیّئات، به شیوه‌ی فیلسوفان، مدد می‌جوید و بر آن می‌رود که خداوند خالق ناخوشی‌ها نیست، چون آن‌ها عین عدم و فقدان‌اند. و آن‌گاه در پایان می‌گوید: «اگر به تفاسیر مراجعه کنی از کثرت آراء و اهواء و اقوال پراکنده و اشکالات گونه‌گون در این باب متحیّر و مبهوت خواهی شد...».

و درست می‌گوید. امام فخر رازی هم که از ابتدا برای «ازاله‌ی تناقض میان آن دو آیه» کمر همّت می‌بندد، نهایتاً به آنجا می‌رسد که خوشی و ناخوشی و کفر و ایمان همه از خداست «و ما فقط از روی ادب، بدی‌ها و ناخوشی‌ها و کفرورزی‌ها را به او نسبت نمی‌دهیم، هم‌چنان که خدا را در دعاها مدبّر آسمان‌ها و زمین می‌خوانیم، ولی مدبّر شپش‌ها و سوسک‌ها نمی‌خوانیم»، چون محضر ربوبی، رخصت مباسطت و پروای بی‌ادبی نمی‌دهد. و آن‌گاه در پایان، چنان‌که گویی خود از آن‌چه آورده، ناخشنود است، می‌گوید: «این عصاره‌ی مطالبی است که در شرح این آیات به خاطر ما می‌رسد و خدا به اسرار کلامش آگاه‌تر است».

در مقابل این همه «آراء و اهواء و اقوال پراکنده» که خردهای سترگ را به زحمت افکنده چه می‌توان گفت جز این‌که زبان قرآن، اگر می‌خواست به زبان بیداری باشد، این همه تناقض بی‌پرده و عریان و گسترده در آن راه نمی‌یافت و خدای هادی رحیم

بندگانش را چنین به گرداب لغزها و معمّاها درنمی‌افکند. آیا جز این است که این متن مقدّس به زبان پُرتاب و تـنش رؤیـا بـا مـا سـخن می‌گوید که تناقض و تعارض در آن عین مقتضای روایت‌گری است و محمّد(ص) آن را با صـداقت تمـام و بـی‌هـیچ جهـد و تکلّـف و ویرایش و پیرایش، با مـا در میـان نهـاده اسـت؟ اگـر ایـن کتـاب را حکیمان هشیار با موشکافی منطق‌ورزانه تألیف کرده بودنـد، البتـه از این پارادوکس‌های کژتاب و خردگریز در آن نشانی نبود، و مفـسّران را به تعب و عسرت نمی‌انداخت و چندان قرائن و قیـود محکـم در آن گنجانده می‌شد که از متشابهات رمزآلود در آن نشانی نماند.

این‌که خداوند علیم فرمود: «چرا در قرآن تدبّر نمی‌کنند تا دریابند اگر از سوی خدا نبود، اختلاف و تعارض بسیار در آن راه مـی‌یافـت»[۱]، اینـک معنایش روشن می‌شود. بلی در این «خواب‌نامـه»ی محمّـدی تعارضـی نیست. اما اگر آن را از کوره‌ی گرم خیال بیرون آوریم و در برکه‌های سرد بیداری فرو بریم، قطعه‌های درهم تنیده‌ی مذاب، پاره پاره می‌شوند و در مقابل یکدیگر به خصومت می‌ایستند.

ابـداع و تخیّـل دیـداری و شـنیداری و رؤیـاهای بازیگرانـه‌ی محمّـد(ص) و اندیشه‌ی پیشامنطقی و وحی رازآلود و مه‌آلود وی، متنی هنری و خواب‌نامه‌ای پریشان و پر پارادوکس پدید آورده که از صدر تـا ذیلش به هرجا چشم بیفکنی رازهایی نشسته است ناگشوده و ناگشودنی، و همین است آن‌که آن را ممتاز و بدیع و چـالش‌پـرور و حیـرت‌افکـن می‌کند:

در این متن، خلقت با واژه‌ی «کُن» شروع می‌شود «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْء

---

۱. «أَفَلَا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ کَانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافًا کَثِیرًا» (نسآء: ۸۲)

إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[۱] که خود پارادوکسی عظیم است. اگر همه چیز با «کُن» خلق می‌شود، خود کلمه‌ی «کُن» با چه خلق می‌شود؟ لاجرم با یک «کُن» دیگر... و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت! خالق هم که آغاز و پایان، و آشکار پنهان، و عادل جبّار است. انسان هم که مختار مجبور است؛ و پیامبر هم که گاه خویشتن است و گاه خدا و گاه جبرئیل؛[۲] معاد هم، چنان که خواهد آمد، خیالین است؛ قانون علّیت هم که در آن جاری و حاکم نیست؛ زمان و مکان هم که واقعی نیستند. چنین جهانی و چنین زبانی را جز در رؤیای هنری و خیال خلّاق پیامبر کجا می‌توان یافت؟ و جز با توسّل به «تعبیر» چگونه می‌توان از آن رازگشایی کرد؟ و آیا نباید با جلال‌الدین بلخی هم‌زبان شد که وقتی پرده‌ها بالا رود و رازها گشوده شود، آدمیان چنان که گویی از خواب برخاسته‌اند، از پندارپروری و ساده‌اندیشی خود به فغان می‌آیند:

چند گویی چون غطا برداشتند
کاین نبودست آنکَ می‌پنداشتند[۳]

این کتاب حقاً به خواب‌نامه‌ای رازآلود می‌ماند که هنرمندانه روایت

---

۱. نحل:٤٠. البته مفسرانی چون جارالله زمخشری کاربرد این واژه را کاملاً تمثیلی و تخییلی دانسته‌اند.

۲. مطلق این آوازه‌ها از شه بود — گرچه از حلقوم عبدالله بود
گفته او را من زبان و چشم تو — من حواس و من رضا و خشم تو
گر تویی گویم تو را گاهی منم — هرچه گویم افتاب روشنم
(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت۱۹٤۰)

۳. همو، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۹٦

شده است و اگر کسی جز محمّد امّـی(ص) راوی آن بـود، البتـه یک اثر بدیع هنری شمرده می‌شد و بس. اما نسبتی که با واقعیـت دارد (نزد مؤمنان به نبوت محمّد علیه السلام) آن را بدل به کتـابی تمدن‌ساز کرده است که راهنمـای سـعادت و آموزگـار حکمـت و شناسنامه‌ی هویّت مسلمانان بوده و خواهد بود.

رشته‌ی گسسته زمان و سببیّت

مولانا فرمود:

جمله قرآن هست در قطـع سـبـب
عـزّ درویـــش و هـلاک بـولـهـــب
هـمچـنـیـن زآغاز قرآن تـا تمـام
رفض اسباب است و علّت والسّلام[۱]

حاجت به بازخوانی و بازگویی نزاع اشعریان و اعتزالیان بر سر سببیّت نیست. اشـعریان رشـته‌ی سـببیّت را در طبیعـت گسـسته می‌دانـستند و زمـام علیّـت را مـستقیماً بـه‌دسـت جبّـار خداونـد می‌سپردند تا بی‌قاعده و قانون، هـر چـه را مـی‌خواهـد بیـاورد و هرچه را می‌خواهد ببرد. طبیعت تماشاگه «عادات» خداوند بود، نه قانون آهنین علیّت، لذا اگر عادتاً آب آتش را خـاموش مـی‌کنـد، تواند بود که آب، آتش را فروزان‌تر کند و بر این قیاس:

از هلیله قبض شد، اطـــلاق رفت
آب آتش را مدد شد همچو نفت[۲]

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۲۰ و ۲۵۲۵

۲. همان، دفتر اول، بیت ٥٤

***

بیشتر احوال بر سنّت رود
گاه قدرت خارق سنّت شود[1]

می‌گفتند رشته‌ی سببیّت، دستان خدا را نبسته است، «بَل یَداهُ مَبسوطَتان»[2]. آن‌چه در جهان می‌رود به اذن اوست و اگر «نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها». مولانا دلیرانه قبول قاعده‌ی علیّت را نوعی غفلت می‌دانست که نظام جهان بدان قائم است و اگر این پرده‌ی غفلت دریده شود و اعتماد بر اسباب از میان برداشته شود، سنگ بر سنگ قرار نخواهد گرفت:

از مسبّب می‌رسد هر خیر و شرّ
نیست اسباب و وسایطای پدر،
جز خیالی منعقد بر شاهراه
تا بماند دَورِ غفلت چندگاه[3]

لکن نفی مدلّل و متکلّمانه‌ی علیّت یک چیز است، و ندیدن علل، بل دیدن هیچ‌کارگی آن‌ها و تصرّف مستقیم دستان خداوند در امور، چیز دیگر.

آنک بیند او مسبّب را عیان
کی نهد دل بر سبب‌های جهان؟[4]

---

١. همان، دفتر پنجم، بیت ١٥٤٤

٢. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» (مائده: ٦٤)

٣. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، ابیات ١٥٥٤و ١٥٥٥

٤.. همان، دفتر دوم، بیت ٣٧٩٦، سخن مولانا البته درباره علیت در طبیعت است اما آنچه صاحب این قلم دنبال می‌کند غیبت این مفهوم درروایت قرآنی‌ست

دوش چیزی خورده‌ام افسانه است
آنچه می‌آید ز پنهان‌خانه است[۱]

باری، چنان‌که می‌دانیم سبب و علّت، واژه‌های قرآنی نیستند. کلمهٔ «خلق»، واژه‌ی برگزیده‌ی راوی این متن مقدّس است و خداوند که صاحب نام‌های نیکوست، خالق و باری و مصوّر است[۲]، اما هیچ‌جا، علّت‌العلل یا واجب‌آلوجود نیست. حتی بوده‌اند متشرّعانی که مؤمنان را از خواندن خداوند به آن القاب منع کرده‌اند و بدین آیه توسّل جسته‌اند که: «خداوند نام‌های زیبا دارد. او را فقط به‌همان نام‌ها بخوانید و کسانی را که دست در نام‌های خدا می‌برند، رها کنید»[۳]

مفسّر دانای *المیزان*، جهد فراوان کرده است تا نشان دهد که قرآن بر قاعده‌ی علیّت مُهر تصویب نهاده است، اما حق آن است که جز با پیش‌فرض علیّت، شواهد قرآنی وی را نمی‌توان دالّ بر مطلوب وی دانست[۴].

در قرآن، خدا چنان از لابه‌لای حوادث می‌درخشد و جا را چنان بر اسباب طبیعی تنگ می‌کند و پیوندهایی چنان ناآشنا و ناآزموده میان حوادث برقرار می‌کند و صحنه‌هایی چنان غریب و

---

۱. همان، دفتر سوم، بیت ۲۵۱۴

۲. «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۲۴)

۳. «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (اعراف: ۱۸۰)

۴. نگاه کنید به تفسیر آیه ۲۵ از سوره بقره.

خلاف عادت می‌آراید که از آن‌ها جز در رؤیا نشانی نمی‌توان یافت.

پیامبری که تختش بر باد می‌رود (سلیمان)، ملکه‌یی که تختش به طرفه‌العینی نزد سلیمان حاضر می‌شود (سبا)، گناهی که بنیاد قومی را برباد می‌دهد (هود)، فرشتگانی که شهری را زیر و زبر می‌کنند (لوط)، پادشاهی که با موران سخن می‌گوید (سلیمان)، مرده‌ای که پس از صد سال زنده می‌شود و به میان خویشانش بازمی‌گردد (عزیر)، زنان سال‌خورده و عقیمی که در پیری باردار و فرزنددار می‌شوند (همسران زکریا وابراهیم)، کوهی که بر سر قومی می‌ایستد (بنی‌اسرائیل)، عصایی که اژدها می‌شود (موسی)، شتری که پی می‌شود و به دنبالش شهری با خاک یکسان می‌شود (صالح)، ماهی که دو نیم می‌شود (محمّد)، آتشی که سرد می‌شود و نمی‌سوزاند(ابراهیم)، متّهمی که همه می‌بینند که بردار می‌رود اما همه اشتباه می‌کنند و او واقعاً بردار نمی‌رود و کس دیگری به‌جای او مصلوب می‌شود (عیسا) و... هیچ‌کدام از جنس حوادث و علت و معلول‌های آشنا و آزمودنی نیستند و فضایی خواب‌آلود را تداعی و تصویر می‌کنند که این‌گونه حوادث در آن‌ها جاری و طبیعی است. در خواب است که آدمیان مسافت‌های بلند را به آنی طی می‌کنند، بر دشمنان به راحتی ظفر می‌یابند، بر آسمان‌ها می‌پرند، با جانوران سخن می‌گویند و... .

به دنبال این نباید رفت که نوح واقعاً ۹۵۰ سال عمر کرده است یا نه. باید اندیشید که در رؤیاها که زمان و مکان‌شان واقعی نیست، این عمر بلند و بسی بلندتر از آن شدنی و بودنی است.

نباید به دنبال پیوند سببی و تجربی میان گناهان و بلایـای طبیعـی (چون زلزله و سیل و طاعون و...) گشت. باید اندیـشید کـه ایـن ربط سببی در رؤیای پیامبرانه رؤیت می‌شود و کار مفسّران، تعبیر این رؤیاهاست، نـه «واقعـی» پنداشـتن آن‌هـا و دچـار مغالطـه‌ی خواب‌گزاران شدن و سببیّت مجازی رؤیایی را عین سببیّت واقعی و طبیعـــی دانستن.

قصه‌ی دقوقی در دفتر سوم مثنوی، از نوادر قصص رؤیایی ایـن سفر شریف الهامی است. دقوقی ــ که گویـا خـود جـلال‌الـدین مَولوی است و کسی نشان و داستان او را در هیچ تذکره‌ای نیافتـه است ــ روزی مشتاق‌وار برای دیدن انوار یار به‌سوی ساحل روانه می‌شود. ناگهان هفت شمع افروخته را می‌بیند که نورشان تا عنان آسمان تافته است. هفت شمع ناگهان یک شمع می‌شـوند، سـپس دوباره هفت شمع. از آن هفت شمع، هفت مرد سر برمی‌آورنـد و سپس هفت درخت می‌شوند با میوه‌های نوربار، و بی‌پا و بی‌زانـو، راکع و ساجد می‌شوند. دقوقی حیرت‌زده پیش می‌رود، با آن مـرد / درختان می‌نشیند، معضلات خود را از آنـان مـی‌پرسـد و جـواب می‌گیرد. آنان وی را به امامت جماعت دعوت می‌کنند. دقوقی پیش می‌ایستد و نماز می‌گـزارد. در میـان نمـاز کـشتی توفـان‌زده‌ای را می‌بیند که سرنـشینانش بـرای نجـات متـضرّعانه دسـت بـه دعـا برداشته‌اند، دقوقی بر آنان رحمت می‌آورد، دعا می‌کند و خدا کشتی را از غرقاب نجات می‌دهد. میان درخت/ مردان فچ‌فچ [پُـچ پُـچ] می‌افتد که کدام بوالفضول بود که بر کار حق اعتراض کرد و نجات کشتی‌نشینان را به دعا از خدا خواست؟ درمی‌یابند که کـار دقـوقی

بوده است. او را ترک می‌کنند و دقـوقی همـین کـه بـه پـشت سـر می‌نگرد از آنان اثری نمی‌بیند.

مولانا در این رؤیای سرشار از رموز و بی‌زمان و بی‌مکان، چنـدان نکته می‌بیند و می‌شکافد که بهت‌آور است.

یـا مـنم دیـوانه و خـیـره شــــــده
دیـو چـیزی مر مـرا بر ســــــر زده
چشم می‌مالم به هر لحظه که مــــــن
خـواب می‌بینم خـیال انـدر زمــــــن
خواب چه بود؟ بر درختان مـــی‌روم
میوه‌هاشان می‌خورم چون نگــــروم؟
باز می‌گـویم عجب من بی‌خــــــودم
دسـت در شـاخ خـیـالـــی در زدم[1]

بی‌جهت نیست که مثنوی را عدل قرآن خوانده‌انـد، چـرا کـه فـضای رؤیایی قرآن با سنگینی تمام بر آن سـایه افکنـده اسـت. مولانـا در ایـن داستان، پای ساعت (زمان) را هم به میان می‌آورد:

جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است
جمله تلوین‌ها ز ساعت خاسته است
رَسـت از تلوین که از ساعت برَست
چون ز سـاعت سـاعتی بیرون شوی
«چون» نمانَد، محـرم «بی‌چون» شوی
سـاعـت از بی‌سـاعـتی آگـاه نیسـت
زان‌کش آن سـو جز تحیّر راه نـیست[2]

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۰۲۵ ـ۲۰۲۷ و ۲۰۳۲

۲. همان، دفتر سوم، ابیات ۲۰۷٤ ـ ۲۰۷٦

و تصریح می‌کند کـه در حـضرت خیـال و عـالم رؤیـا، زمـان فیزیکی در کار نیست و همین بی‌زمانی است که حیرت‌آور است.

کـه از آن سـو جمله‌ی مـلت یکیسـت
صدهزاران سال و یک ساعت یکیـست
هـسـت ازل را و ابـد را اتـحـــــاد
عـقـل را ره نیـسـت سوی افتقــــاد[۱]

حال به قرآن بنگریم. در سوره‌ی معارج آمده است که روز قیامت، روح و ملائک به سوی (عرش) خداوند عـروج مـی‌کننـد و ایـن عروج پنجاه‌هزار سال طول می‌کشد[۲]. مفسّران آورده‌اند که آن روز از شدت سختی بر گناهکاران چنین طولانی می‌شود وگرنه بـرای مؤمنان به اندازه‌ی فاصله‌ی ظهر تا عصر اسـت[۳]. صـاحب *تفـسیر المیزان* که محتاط‌تر و فلسفی‌اندیش‌تر است، خود را بـه زحمـت نمی‌افکند و با یک «چنانکه گفته‌اند»، از مـسئولیت تفـسیر شـانه خالی می‌کند و بر خلاف مشی و مشرب فیلسوفانه‌اش مـی‌گویـد: «مراد از روزی که مقدارش پنجاه‌هزار سال اسـت... بـه‌طـوری‌کـه گفته‌اند ـ این است که اگر آن روز با روزهای دنیا و زمان جاری در آن تطبیق شود، معادل پنجاه‌هزار سال دنیـا خواهـد شـد...»[٤]. ولـی بلافاصله می‌افزاید که مراد از عروج روح و ملائک به سوی خـدا این است کـه روز قیامـت، روز از میـان رفـتن اسـباب و علـل و

---

۱. همان، دفتر اول، ابیات ۳۵۱۰ ـ ۳۵۱۱

۲. «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ٤)

۳. تفسیر *کشّاف*، جارالله زمخشری و تفسیر *مفاتیح‌الغیب* امام فخر رازی

٤. طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ج ۲۰، ص ۷

برخاستن پیوند سببی از میان اشیاء است و به این معنا است که همه چیز به خدا راجع می‌شود و همه چیز در مرتبه و مدرج خویش می‌نشیند و سایه‌نشین تخت خدا می‌شود[۱].

جای پرسش است که مگر راجع شدن اشیاء به خدا و زوال اسباب و مسبّبات، زمان می‌گیرد که مقدارش پنجاه‌هزار سال باشد؟ تردید نمی‌توان کرد که صاحب *المیزان* در اینجا رأی واقعی خود را پنهان کرده و از غوغای عوام گریخته است، وگرنه با رجوع به مبانی کلامی و فلسفی وی، به آسانی می‌توان حکم کرد که جهان آخرت برای او، بی‌زمان و بی‌مکان است و این‌گونه آیات همه از متشابهات تأویل‌پذیر (و بنابر قول مختار در این مقال، تعبیرپذیرند)[۲].

---

۱. «منظور از عروج ملائکه و روح به سوی خدا در آن روز، رجوع آن‌ها است به سوی خدای تعالی در هنگامی که همه‌ی عالم به سوی او برمی‌گردند، چون روز قیامت روزی است که اسباب و وسائط از بین می‌رود و روابط بین آنها و بین مسببات‌شان مرتفع می‌گردد و ملائکه، که وسائط موکل بر امور عالم و حوادث هستی‌اند، هنگامی که سببیّت بین اسباب و مسببات قطع گردد و آن را خداوند زایل گرداند و همه به سوی او برگردند آن‌ها نیز برمی‌گردند و به معارج خود عروج می‌کنند. و همه ملائکه پیرامون عرش پروردگارشان را فرا می‌گیرند و صف می‌کشند...». همان.

۲. ذکر این خاطره بی‌مناسبت نیست که وقتی صاحب *المیزان* به سال ۱۳۵٦ خورشیدی برای معالجه‌ی تنگی‌نفس و رعشه‌ی دست به لندن آمد و صاحب این قلم به مدت یک ماه معاشر و مترجم و برخوردار از نعمت مصاحبت با آن بزرگوار بود، روزی از وی پرسید: چرا شما بر بخش معاد *اسفار اربعه* صدرالدین شیرازی، حاشیه ننوشته‌اید؟ جواب این بود که: من ملاصدرا را یک آخوند چیزفهم می‌دانم و نه بیشتر! پیدا بود که از پاسخ صریح می‌گریزد و در عین حال آرای معادشناسانه‌ی صدرالدین را که موجب تکفیر او شده بود، نفی نمی‌کند.

باری، حتی بنا بر قول دیگر مفسّران و بعضی از روایات شیعی و سنّی، آن زمان، نه زمان عینی و بیرونی، بل زمـانی «سـوبژکتیو» و درونی است، چراکه نسبت به کافر و مؤمن فرق می‌کنـد و همـین نشان می‌دهد که ما در اینجا با زمان ابژکتیو روبـه رو نیـستیم، بـل زمانی است که بر حسب خیال این و آن قبض و بسط مـی‌یابـد و با حرکت و مسافت فیزیکی نسبتی ندارد.

صدرالدین شیرازی البته دلیرتر و صریح‌تر است. وی در تفـسیر سـوره‌ی واقعه می‌نویسد:

کسانی که با چشمان محجوب به قرآن می‌نگرند، گمان می‌کنند کـه زمـان آخرت از جنس زمان دنیاست، حتی گمان می‌کنند که روز قیامت، روز مخصوصی است که پس از پایان دنیا شروع می‌شود، لذا در فهم این معنا که قیامت اکنون بالفعل وقوع یافته، مشکل دارنـد... در حـالی‌کـه در قرآن سخن از قیامت و احوال آن چنان رفته است که دلالـت بـر وقـوع بالفعل آن می‌کند: نفخ‌فی‌الصّور...[۱]

---

۱. و الناظرون فی علم الکتاب بعین الاحتجاب یظنّون أنّ زمان الآخرة و ساعتها من جنس أزمنة الدنیا و ساعتها، حتّی أنّهم یتوهّمون أنّ یوم القیامة یوم مخصوص متّصل أوّله بآخر أیّام الدنیا، فیشکل علیهم وقوع الإخبار عن وقوعه و وقوع حالاته بالفعل ـ کما فی هذه الآیة.

و قد تکرّرت الإخبار عن وقوع القیامة و حالاتها فی القرآن بألفاظ دالّة علی ثبوتها و تحقّقها بالفعل ـ مثل قوله تعالی: وَ نُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّماواتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ [۳۹/ ٦٨] و قوله وَ نَزَعْنا ما فِی صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ ـ الآیة ـ [۷/ ٤۳] وَ نادی أَصْحابُ الْجَنَّةِ... وَ نادی أَصْحابُ النَّارِ .... وَ نادی أَصْحابُ الْأَعْرافِ ـ ... الآیات ـ [۷/ ٤٤- ٥۰] و أشباهها کثیرة- فوقعوا فی تکلّف أرباب المجاز و المبالغة، کما قیل فی الکشّاف و غیره «إنّها وصفت بالوقوع لأنّها تقع لا محالة» و لم یتذکّروا بمعنی قوله تعالی: ما خَلْقُکُمْ وَ لا بَعْثُکُمْ إِلَّا کَنَفْسٍ واحِدَةٍ [۳۱/ ۲۸] فنسبة البعث إلیه کنسبة الخلق (صدرالدین شیرازی، *تفسیر القرآن الکریم*، ج۷، ص ١٤)

این منحصر به قیامت نیست. به‌طور کلی، زمان در قرآن راستای ثابت و چهره‌ی واضحی ندارد و گذشته و آینده، چنانکه شأن رؤیاها است، به هم می‌آمیزند یا به‌جای هم می‌نشینند. درآیات آغازین سوره‌ی بقره، فی‌المثل، سخن از گفت‌وگوی خداوند با ملائکه در فجر خلقت می‌رود که خداوند می‌گوید می‌خواهم خلیفه‌ای در زمین برای خود بگمارم. ملائک اعتراض می‌کنند. سپس قصه‌ی سجده ملائک بر آدم (پیش از خلقت فرزندان آدم) و سرپیچی شیطان پیش می‌آید. اما اجزاء همین قصه در سوره‌ی اعراف آرایش تازه‌یی می‌یابد و زنجیر زمان در آن تاب می‌خورد. آیه یازدهم چنین می‌گوید: «ما شما آدمیان را آفریدیم و سپس صورت‌بندی کردیم. سپس به فرشتگان گفتیم که به آدم سجده کنید. همه سجده کردند مگر ابلیس که از ساجدان نبود»[1]. یعنی سجده‌ی فرشتگان که در سوره‌ی بقره پیش از خلقت آدمیان بود، اینجا پس از خلقت آنان و صورت‌بندی‌شان صورت می‌پذیرد. همه‌ی مفسّران به این مغایرت وقوف داشته‌اند و هر کدام راهی برای رهایی از مخمصه پیش نهاده‌اند، اما چون همگی، این قصه را تاریخی و زمانش را عینی و واقعی پنداشته‌اند، چاره‌اندیشی‌های ناکام کرده‌اند. حق این است که زمان این اسطوره را همچون خود این اسطوره، رؤیایی بدانیم و از پاره شدن زنجیر زمان نهراسیم و حکم زمان واقعی را بر زمان رؤیا جاری نکنیم.

هم از این دست است آیات پایانی سوره‌ی مائده ــ که در پاره‌ی نخست این نوشتار ذکر آن رفت ــ که خداوند از عیسی پرسید:

---

۱. «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف:۱۱)

«تو بودی که به مردم گفتی تو را و مادرت را به خدایی برگیرنـد» و عیسی جواب داد: «سـبحان‌الله در خـور مـن نیـست کـه نـاحق بگویم. اگر گفته بودم تو می‌دانستی...» و نهایتاً خداوند مـی‌گویـد: «این روزی است که صدق صادقان به آنان سود خواهد بخشید. باغ‌ها با نهرهای روان جاودانه در اختیارشان است...» که در آن زبان گفـت و گو، گویا عوض می‌شود و از ماضی به مستقبل می‌رود.

هم‌چنین است آیه ۱۷۲ از سوره‌ی اعراف که از عجایب و عویـصات آیات قرآنی است.

«وقتی که خداوند فرزندان بنی‌آدم را از پشت بنی‌آدم بیرون آورد و آنان را به خودشان نشان داد (یا بر خودشان گواه گرفت) و پرسید: «آیـا مـن خدای شما نیستم، همه گفتند: بلی گواهی می‌دهیم که هستی. چنین کرد تا روز قیامت نگویید ما از این امر بی‌خبر بودیم یا بگویید که پـدران‌مـان مشرک بودند و ما هم فرزندان آن‌ها بودیم. مـا را کـه نبایـد بـه گنـاه آن باطل‌گرایان هلاک کنی.»

این همان عهد است و عالم ذرّ است که در روایات و ادبیات اسـلامی بدان‌ها اشارات فراوان رفته است. خداوند در مکانی و زمانی نـامعلوم از آدمی‌زادگانی که هنوز در پشت پدرانند، گواهی بر خدایی خود می‌طلبد و «الستُ» می‌گوید. («الست بربّکُم؟» آیا خدای شما نیستم؟) و آنان گواهی مثبت می‌دهند. این مکان رؤیَایی، عالم ذرّ (عالم مورچگان) است چرا که به تصریح روایـات، آدمـی‌زادگـان، از فـرط کثـرت و کـوچکی چـون مورچگان در آن حاضرند و ندای حق را به گوش جان می‌شـنوند و بـه زبان دل پاسخ می‌گویند.

عجب نیست اگر مفسّران در تفسیر ایـن آیـه‌ی رمـزی و رؤیـایی، سخنان عجیـب بگویند و تیـر گُمـان در کمـان تأویـل نهنـد و در

تاریکی تاریخ رها کنند. جارالله زمخشری در تفسیر *کشّاف* آن را یکسره از جنس تمثیل و تخییل می‌گیرد و می‌گوید: خداوند چندان دلایل و شواهد عمیق بر وحدانیت خود در عمق عقول نهاده است که «گویی» از آنان پرسیده آیا من خدای شما نیستم و آنان هم «گویی» پاسخ داده‌اند که بلی هستی. و علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* با صعود به نردبان فلسفه، عالمی مقدّم بر جهان انسانی را که زمان و مکانی وراء مادّه دارد، مقام تحقق این گواهی و گفت‌وگوی واقعی (نه تخیّلی) می‌داند. مفسّران دیگر چون امام فخررازی و شوکانی و طبری، مواضعی میان این دو دارند و امام فخر بالاخص پس از ذکر آراء معتزله و اشاعره درین باب، راه سومی را برای درک و حل معضلات این آیه پیشنهاد می‌کند و به اجمال از آن درمی‌گذرد و آن قائل شدن به وجود ارواح قبل از اجساد است.

فیض کاشانی در تفسیر *صافی*، برخلاف شیوه‌ی مرسومش، دست به تأویلات بس غریب می‌زند و حتی از کلمه‌ی ظَهر (پشت) هم نمی‌گذرد و آن را با ظهور هم‌ریشه می‌کند تا از مادّه‌ی این هم‌ریشگی صورتی معقول برای عالم مورچگان بتراشد. ملا سلطان‌علی گنابادی هم در *بیان السعاده* علاوه بر آدم ابوالبشر، آدم‌های دیگر مثالی و جبروتی و... پیشنهاد می‌کند تا نسل‌هاشان را بتوان از پشت‌شان بیرون کشید و هلمّ جرّاً.

رؤیا را با بیداری برآمیختن و زمان و علّیّت رؤیایی را واقعی و جدّی [ملموس] پنداشتن، شاهدی شیرین‌تر از این ندارد. البته که فرزندان به دنیا نیامده را از پشت پدران به دنیا نیامدشان بیرون آوردن ــ به فرض این‌که نطفه آدمی در پشت باشد! و به فرض آن‌که آدمیان به‌راستی فرزندان آدم اسطوره‌ای باشند ــــ و با آن‌ها سخن گفتن، نامعقول و ناممکن است و زنجیر زمان را پاره می‌کند

و رشته‌ی علّیّت می‌گسلد و آینـده را بـه‌گذشـته مـی‌بـرد و آن را باورنکردنی و محتاج تأویل می‌کند. اما همین حادثه را بـه همـین هیئت محال، بل صدبار مهیب‌تر و محال‌تر، در رؤیا می‌توان دید و باور کرد.

گرچه این آیه مفسّران را حقّاً به تعـب افکنـده اسـت، امـا بـار گـران تکلّفات تفسیری را از دوش آن مفسّران مکرّم به راحتی مـی‌تـوان فـرو نهاد و محمّد(ص) را در نظر آورد که در رؤیای وحیانی و محال‌انـدیش خویش، فارغ از زمـان و مکـان، فرزنـدان ولادت نیافتـه‌ی آدم را چـون مورچگانی می‌بیند که صدای خدا را می‌شـنوند (الَـستُ) و پاسـخ او را می‌گویند (بلی). این مقام نه قبل از خلقت انسان است و نه بعد از آن! نه در این عالم است و نه بیـرون از آن. بلکـه در رؤیـایی اسـت جانـدار و پرنقش و خیال، و فارغ از عوارض عالم بیـداری و زبـان و زمـان آن! و به‌قول ویلسون فولت، یکی از محققان نظریه ادبیات: «همه چیـز در ایـن داستان حقیقت دارد، مگر کلّ آن!»[1]

قصهٔ آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز نیز از این مقوله است. در *قرآن* همه‌جا به تبع *تورات*، سخن از شش روزه بودن آفـرینش می‌رود [در اوستا هم چنین است] ــ تا جایی‌که پاره‌ای از مفسّران چون سیوطی تعیین کرده‌اند که آفریده‌های روز دوشنبه کـدام‌انـد و روز سه‌شنبه کدام ــ مگر در آیات آغازین سورهٔ فصلّت کـه تعـداد این ایام به هشت می‌رسد[2]. مفسّران جهد کرده‌انـد کـه بـا منـدرج

---

۱. رنه ولک، *نظریه ادبیات*، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲.

۲. فصلّت، ۸ ـ ۱۲؛ (۸)، بگو آیا بـه کـسی کـه زمـین را در دو روز آفریـده اسـت، کـافر می‌شوید و برای او همتایان قرار می‌دهید؟ اوست پروردگار جهانیـان(۹)، بـر روی زمـین ذکوه‌ها پدید آورد و آن را پربرکت ساخت و به مدت چهار روز رزق همه را معین کرد، ←

کردن بعضی از ایام در بعض دیگر، تعداد را به شش برسانند. فخررازی همچنین می‌کند، اما بحث تازه‌ای را به میان می‌کشد و مـی‌پرسـد: در ایـن آیات آسمان‌ها پس از زمین خلق شده‌اند، در حالی‌که در آیـهٔ سی‌ام سورهٔ نازعات می‌گوید: «وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِکَ دَحَاهَا» (خداونـد پس از بنا کردن آسمان‌ها زمین را گسترد) که ظَاهراً حاکی از تناقـضی است. آن‌گاه پاسخ بعضی از مفسّران را می‌آورد که گفته‌اند بلـی، اول خداوند زمین را آفرید و پس از آن آسمان را و سپس دوبـاره بـه سراغ زمین آمد تا آن را پهن کند و بگسترد (دحوالارض).

امام فخر، اما، این پاسخ را نمی‌پسندد و آن را بـه چـالش مـی‌گیـرد و إن قلتَ قلتُ‌های بسیار در میان می‌آورد و نهایتاً هم مسئله را بی‌جواب رها می‌کند!

حقّ این است که پیش و پس شدن آسمان و زمین درخلقت جـز بـا توسّل به رؤیایی بودن زمان آفرینش حلّ مقنعی پیدا نمی‌کند و دل‌بـستن به افسانه‌هایی چون گسترده‌شدن زمـین از زیـر خانـهٔ کعبـه یـا از زیـر صخره‌ای در بیت‌المقدس، آب در هاون کوبیدن است. همین‌طور است قصهٔ «یوم»های شش‌گانهٔ آفرینش که آیا از جنـس ایّام هفته‌اند یا به معنی روزهای هزارساله[1] یا به معنی مطلق دوره و مدّت؟ هر یـک از

← یکسان برای همه سائلان(۱۰)، پس به آسمان پرداخت و آن دودی بود. پس به آسمان و زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید. گفتند: فرمانبردار آمدیم(۱۱)، آن‌گاه هفت آسمان را در دو روز پدید آورد و در هر آسمانی کارش را به آن وحـی کـرد و آسـمان فـرودین را بـه چراغ‌هایی بیاراستیم و محفوظش داشتیم، این است تدبیر آن پیروزمند دانا(۱۲). نک: *قرآن کریم*، ترجمه محمد آیتی.

۱. چنان‌که در آیهٔ ۴۷ سورهٔ حج آمده است کـه یـک روز الهـی معـادل هـزار سـال شماسـت. «وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»

آن‌ها اشکالی دارد و کم‌ترینش این است که قبل از وجود مادّه، زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد، چه یک روز چه یک قرن! اما گـویی حاجت به تکلّف نیست. این روزها می‌توانند همین روزهای هفته باشند. درست است که قبل از خلقت آسمان‌هـا و زمـین، روزی و شبی و ماهی و سالی، بل زمانی نبوده است تا ظرف خلقت آسمان‌ها و زمین واقع شوند، اما این محاسبات متعلّق به عالم بیداری اسـت و در ظرف رؤیا، این‌گونه پیش و پس شدن‌ها، متضمّن هیچ تنـاقض زمانی نیست.

برای ناواقعی بودن زمان در روایت قرآنی، هیچ آیـه‌ای، چـون آیـهٔ ٤٧ سورهٔ حج، حجّیت و دلالت و صراحت ندارد که می‌گوید: «یـک روز خداوند معادل هزار سال شما اسـت». از ایـن جملـه چـه بایـد فهمید؟ آیا خداوند قراردادی با خود (یا با ملائک) کرده است که یک هزار سال زمینی را یک روز ربوبی بخواند، همچنان که ما آدمیان یک هزار کیلو را یک تُن می‌خوانیم؟ یا جهـانی هـست کـه یـک روزش (یعنی ٢٤ ساعتش) معادل هزار سال ماست؟ مگـر مـی‌شـود کـه در جهان طبیعت، یک امتداد زمانی داشته باشیم که هم بیـست و چهـار ساعت باشد هم هزار سال؟[1] مگر این‌که بگوییم عالمی هـست ورأی عالم مادّه و طبیعت که یک روزش معادل یک‌هزار سال ما مـی‌شـود، که این هم فرض باطلی است چون جهان برتر از طبیعت، جهان برتر از زمان هم هست و لذا این دو عالم قیاس ناپذیرند. می‌ماند که زمان

---

۱. شاید پاره‌ای از خوانندگان هوشمند با طرح این سؤال بـه یـاد تئـوری نـسبیت خـاص اینشتاین بیفتند، اما همان هوشمندان نیک می‌دانند که معنـای آن تئـوری چیـست و جـای درج و خرجش اینجا نیست.

را سوبژکتیو و کیفـی و نـسبی کنـیم، چنـان‌کـه بـسیاری از مفـسّران کرده‌اند، و بگوییم یک روز عذاب الهـی از حیـث شـدّت و مـشقّت باندازه هزارسال مشقّت دنیوی است (همچنان‌که یک شب قدر کیفاً نه کمّاً برابر هزار ماه است) یعنی روز همان روز بیست و چهار ساعته است امّا همچون هزار سال حس می‌شود، چون روزهای طولانی هجر و فراق در قیاس با شب‌های کوتاه وصال!

گرچه همین تفسیر سوبژکتیو و نسبی از زمان هم می‌تواند زمـان را غیرواقعی کند و کوتاهی و بلندی فیزیکی را از آن بستاند، اما مقبول‌تر همان است که بگوییم روز ربوبی در رؤیا برابر یک‌هزار سال است، و آن را در خواب باید آزمود و هزار سال هم، نه عـددی ثابـت، بلکـه حاکی از یک حالت ممکن است. والّا چنان که صـدرالدین شـیرازی آورده، طول روز قیامت گاه کوتاه است چون یک چشم بـه‌هـم زدن (کلمحِ بالبصر) و گاه هزار سال است[1] و گاه پنجاه هزار سال... و این‌ها همه در رؤیای محمّد(ص) در کنار هم‌خوش می‌نشینند، بی‌نزاعـی و بی‌تزاحمی، که:

لامـکانـی کـه درو نـــور خـداســـت
ماضی و مسـقبل و حالـش کجـاست؟
ماضی و مسـتقبلش نسـبت به توست
هر دو یک چیزند، پنداری که دوُست[2]

---

۱. حافظ شیرازی، *دیوان*، نسخه قزوینی ـ غنی؛ به اهتمام رحیم ذوالنّور، زوّار، تهران ۱۳۶۹، غزل ٤٥٤

۲. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر سوم، بیت۱۱۵۰ ـ ۱۱۵۱

محمّد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه(٤)
انتفاء شریعت و امتناع رسالت

میی دارم چو جانْ صافیّ و صوفی می‌کند عیبش
خدایا هیچ عاقل را مبادا بخت بـــــــــد روزی[۱]

«مدتی این مثنوی تأخیر شـد». گرچـه سـبب‌سـوزی روزگـار رشـتهٔ رؤیاها را گسست، اما این گسستی نیک سـرانجام بـود. جهـادی قلمـی آغاز شد تا نواقص آن را بر آفتاب افکنند، و اگر هم حُسنی در آن است، تحسین کنند. در این مقال به رفع و دفع اهـمّ نقـدهای نیـک‌خواهانـه و عالمانه خواهم پرداخت، و خرده‌گیری‌های خُرد را به خوانندگان خواهم سپرد تا خود به خرق آنها دست برنـد، و آنگـاه در مقـالی دیگـر قـصهٔ معراج و معاد را بازخواهم گفت و قوّت «رؤیـای رسـولانه» را در فهـم نکات و حلّ معضلات آنها باز خواهم نمود، بعون‌الله تعالی.

۱. حافظ شیرازی، *دیوان*، غزل ٤٥٤

روی سخن در آنچه رفته و آنچه از این پس می‌آید، با مؤمنان به نبوّت است و صاحب این قلم در پی اقناع منکران نیست.

***

یکم: گفته‌اند خواب حجّت نیست، و لازمهٔ رؤیاپنداری وحی «نفی حجیّت تعالیم و آموزه‌های پیامبر و بالاتر از آن، امتناع رسالت است»[۱]. بسیار خوب؛ امّا مگر ادّعای وحی حجّت است؟ مؤمنان به هر دلیل که وحی نبوی را حجّت می‌دانند، خواب نبی را هم که عین وحی اوست، باید معتبر بشمارند. گرچه رؤیا خواندن وحی، راه را برای تصوّر صحیح آن (و شاید هم تصدیق آن) هموارتر خواهد کرد.

و گفته‌اند: «صحنه‌ای را تصوّر کنید که پیامبر ابوجهل را به آیین خود دعوت می‌کند. به او می‌گوید من رؤیاهایی می بینم... حال اگر ابوجهل به پیامبر بگوید من هم رؤیاهایی می‌بینم... آیا در این صحنه به ابوجهل حق نمی‌دهیم که نه تنها دعوت پیامبر را نپذیرد، بلکه او را به پذیرش رؤیاهای خود دعوت کند؟[۲]» کافی است در این عبارات واژهٔ رؤیا را بردارید و به‌جای آن واژهٔ وحی را بگذارید: اگر ابوجهل به پیامبر بگوید: «به من هم وحی می‌شود، چنانکه به تو وحی می‌شود»، حق را به که باید داد؟ هرچه جواب این است جواب آن هم هست. و جواب این است که اگر دلایلی خردپسند برای ادّعای ابوجهل در دست است، البته او را تصدیق باید کرد. از ادّعا

---

۱. جعفر نکونام، «تقد نظریه رویای رسولانه»، مهرماه ۱۳۹۲، سایت جرس.
http://www.rahesabz.net/story/76637

۲. محسن آرمین، «رؤیاپنداری قرآن: تعبیر تا تحریف!»، سایت جرس، مهرماه ۱۳۹۲.
http://www.rahesabz.net/story/76237

هیچ ساخته نیست، چه ادّعای خواب چه ادّعای وحی. آنچه فیصله‌بخش نزاع است، برهان است و بس. مگر مسلمانان معرفت‌اندیش به صرف ادّعای محمّد(ص) او را به پیامبری پذیرفته‌اند؟

سخن ما نه در تصدیق و تکذیب رسول، بل در پدیدارشناسی و چگونگی نزول و وصول وحی، و نقش نفس نبی در تکوین و تصویر آن است. این صورت‌بندی نوین، درک مؤمنان را از فراوردهٔ وحی، آسان‌تر و ژرف‌تر خواهد نمود و خصلت سمعی ــ بصری آن را فاش خواهد کرد. اگر تاکنون می‌پنداشتند پیامبر سخنانی را در فضایی ناآشنا و با شعوری مرموز (به نام وحی) می‌شنیده، اینک درمی‌یابند که وی صورت‌هایی را در فضایی آشنا (رؤیا) می‌دیده و با ما به زبان خود از آن‌ها سخن می‌گفته است. سخنانی بی‌پرده و بی‌استعاره و به زبان عرفی (نه عرفانی)؛ و در عین حال همچون دیگر خواب‌ها محتاج تعبیر.

اهمیت این صورت‌بندی وقتی آشکارتر خواهد شد که به دو مسألهٔ مهم مبدأ و معاد بیندیشیم که جان مایهٔ آموزه‌های پیامبراند؛ و نیز به تجربهٔ معراج بنگریم که اعظم و ارفع تجارب اویند. صفات خدا و اوصاف رستاخیز، همه رؤیایی‌اند، و جهد و جهاد عموم مفسّران در حلّ غوامض آنها و متشابه خواندن و به‌دست تأویل سپردن‌شان، علّتی و دلیلی جز این ندارد که آنها هم برون‌شوی از تاریک‌خانهٔ زبان می‌جستند و برای کشف معانیِ راستین کلام و مرادِ متکلّم، اجتهادِ تمام می‌کردند. و اکنون که معمّا حل شده است، به‌روشنی می‌توان دریافت که هم ظاهریان درست می‌گفته‌اند که از معنای ظاهری الفاظ تجاوز نباید کرد و متکلّفانه به تأویل‌های خِرَدآزار و ناسلیم پناه نباید برد، و

هم اهل تأویل درست می‌گفته‌اند که تأویل، چاه وِیل نیست و دستِ کم درخصوص متشابه‌ها‌ت، چاره‌ای از تأویل نیست.

رؤیای قدسی در آن واحد، هم به زبان عرفی است هم نیازمند تعبیر. گزارش تاریک شَدن خورشید در رؤیای پیامبر، الفاظش به معنای حقیقی و ظاهری است و در عین حال نیازمند خواب‌گزاری. به عبارت دیگر، خواب مقام جمع مجاز و حقیقت است. قصّهٔ آن یک دِرَم است و خریدن انگور و عنب و استافیل با هم:

صاحب سرّی عزیزی صد زبان
گر بُدی آنجا بدادی صلح‌شان
پس بگفتی او که من زین یک درَم
آروزی جمله‌تان را می‌دهم![1]

باری، همهٔ سخن در فهم پدیدهٔ وحی است، نه در اثبات وحیانی بودن کلام و صدق رسالت پیامبر و تکذیب ابوجهل، که آن مسأله‌ای حل شده برای مؤمنان است.

دوم: گفته‌اند[2] که رؤیا شمردن وحی نبوی، قرآن را از استعارات و مجازات تهی می‌کند و زینت و زیبایی را از متن مقدّس می‌ستاند و یکی از وجوه اعجاز آن را بلامصداق و بلاموضوع می‌سازد: «لازمهٔ رؤیاپنداری قرآن، همداستانی با مجسّمه و مشبّهه در انکار مجاز و استعاره و تشبیه و کنایه در قرآن و در نتیجه انکار تمام لطافت‌ها و زیبایی‌های بیانی و ادیبانهٔ قرآن است.[3]» این خرده‌گیری نه چندان

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، تهران ١٣٨٦، دفتر دوم، ابیات ٣٦٩٦ ـ ٣٦٩٧

۲. آقایان آرمین و نکونام.

۳. آرمین، پیشین

خُرد است که بتوان از آن گذشت.

اولاً، شگفت‌انگیز است که این عزیزان نفی مجاز را دیده‌اند، اما گویی اثبات «تعبیر» را ندیده‌اند! من اگر، به‌زعم آنان، استعاره را از متن مقدّس زدوده‌ام، تعبیر را بدان افزوده‌ام، یعنی آنچه را دیگران بـه تأویل کسب می‌کردند، من از راه تعبیر فراهم می‌آورم.

ثانیاً، شگفت‌انگیزتر این‌که آنان استعاره را مشاطّهٔ کـلام و آرایـهٔ سخن دانسته‌اند و نبودنش را موجب بی‌زیوری و نازیبایی! می‌دانم که این قول اهل بلاغت است، امّا اقوال دیگر هم هست. صـاحب این قلم به اَقتفای پاره‌ای از عارفان و صاحب‌نظران و بـه اقتـضای تأمّلات خویش، بر آن است که استعاره برای گفتن نـاگفتنی‌هـا و نمودن نانمودنی‌هاست. وقتی زبان طبیعی به تنگنا می‌افتد و معانی فربه در قفس تنگ زبان نمی‌گنجند، زبـان دیگـری درمـی‌رسـد و فُسحت و فراخنایی فراهم می‌آورد تا سخنگوی، گوی مراد بزنـد. آن زبان، زبان اشارت عارفان و استعارت ادیبـان (و زبـان مرغـان به‌قول غزالی) است. بلی، استعارات مرده و تقلیدی فراوانند و شاعران پرگو و بی‌حرف، آنها را از هم به ارث و به سرقت مـی‌برنـد؛ امّـا استعارات راستین، همه محصول تجاربی ویژه‌اند، از جنس تجارب مولانای بلخ که نیزه بازی در تنگنای کوچه، او را به تنگ آورده بود:

نیزه بازی اندرین کوهای تنـگ
نیزه بازان را همی آرد به تنـگ[۱]

یا از جنس تجربهٔ سعدی که خیاط خبرهٔ معانی بود:

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، «تفسیر یا ایهاالمزمّل»، دفتر چهارم، بیت ۱٤۸٥

هزار جامهٔ معنی که من بپـــردازم
به قامتی که تو داری قصیرمی‌آید[1]

استعارات گاه (نه همیشه)، به جمال مقال می‌افزاینـد، لکـن علّـت ورودشان به زبان، همواره عزم آرایش‌گران و مشاطّگان نیست، بلکـه تنگی زبان و فربهی تجارب و معانی است که موجب خلق و کـشف زبانی تازه در دل زبان کهن می‌شود. مجاز گفتن، فقط صنع و صنعت نیست، بلکه کشف هم هست. چنین نیست که به‌قول مرحوم علامّـه طباطبایی[2]، در مجازگویی «حدّ چیزی را به چیز دیگر دهنـد»؛ مـثلاً، سیف فرغانی که می‌گوید:

زین مملکت چو غرّش شیران گذشت و رفت
این عوعو سـگان شمـــــــا نیز بگــــذرد[3]

***

زیـن کـاروان‌سـرای بسـی کاروان گـذشـت
نـاچـار کـاروان شـما نیـــــز بگـــــــذرد[4]

یا ناصر خسرو که می‌گوید:

مـن آنـم که در پـای خـوکـان نـریـــــــزم
مـریـن قیـمـتـی درّ لـفـــــــــظ دری را[5]

---

١. سعدی شیرازی، *کلیات سعدی*، «غزلیات»، به کوشش مظاهر مصفّا، روزنه، تهران، ١٣٨٩، غزل ٣٣١.

٢. *روش رئالیسم*، مقاله ششم، «ادراکات اعتباری»، صدرا، تهران، ١٣٩١، چاپ بیست و یکم، ج٢.

٣. *دیوان اشعار*، قصاید و قطعات، «هم مرگ بر جهان شما نیز بگذرد».

٤. پیشین

٥. *دیوان اشعار*، قصاید.

گویی وصف و حدّ شیران را به دلیران داده‌انـد، و وصـف و حـدّ سگان و خوکان را به شریران. به‌جای این‌که بگوید دلیـران از کـشور رفتند، می‌گوید شیران از کاروان‌سرا رفتند! به‌قول مرحوم علامّه، ایـن یک فرض و اعتبار است، و البته قـائم بـه ذهـن و ابتکـار و اختیـار اعتبارگر است، و مقدمه و نتیجهٔ هیچ برهانی نمی‌تواند قرار بگیرد... الی آخر

بلی، شاید وقتی از غرّش شیران و عوعو سگان سخن مـی‌گـوییم، طنطنه و دمدمه‌ای و نفوذ و تأثیری در کلام ظاهر می‌شـود کـه بـسی فرق دارد با آن‌که ساده و بی‌آرایه بگوییم: قهرمانان مُردنـد. یـا وقتـی شاعری در مدح شاهزاده‌ای می‌گوید:

ماهی چو تو آسمان نــدارد   سروی چو تو بوستان ندارد

پیداست که بسی دلنشین‌تر است از وقتی کـه بگویـد: چـه خـوب و خوش‌اندامی و...

امّا و همهٔ نکته همین جاست! همیشه چنین نیـست کـه ادیبـان عزم و اراده کنند و معنـایی را بـه‌جـای معنـای دیگـر بنـشانند و جامه‌ای نوین برای لفظ کهن عاریت کنند (استعاره)، تا به غرضـی و مطلوبی برسند، بلکه اغلب قـصد و مقـصدی در کـار نیـست و تجربه‌گر، بی‌تامّل و شهوداً، چیزی را چیز دیگر «می‌بیند»؛ و این نه ارادی است، نه مصنوع، بل کشفی و رؤیتی است در عالم خیال، و تجربه‌ای است ورأی زبان. از چوپانی که «موی خدا را شانه می‌کند»، گرفته تا محمّدی که خدا را گاه نور زمین و آسمان‌ها «می‌بینـد» و گاه «پادشاهی نشسته بر تخت و تختـی نشـسته بـر آب». ایـن‌هـا

هیچ‌کدام نه اعتبار است، نه کنایه و استعاره. نه خداوند، و نه رسولِ خداوند، محمّد(ص)، هیچ‌کدام ذهن خود را نفشرده‌اند تا برای تَزیین سخن و دلبری از مخاطب، معنایی عاریتی را به‌جای معنایی دیگر بنشانند، و تیره‌چشمان را در کشف گوهر مراد یاری دهند؛ بلکه دیدگان محمّد، پادشاهی نورانی و جبّارِ نشسته بر تختی سلطنتی را در فضایی مه‌آلود و رؤیایی مشاهده کردهَ است. (چنانکه در عهد قدیم، در مکاشفهٔ دانیال وحزقیل، خداوند بر تختی چرخ‌دار روان است). همچنین است قصّهٔ می خواری بهشتیان، آب جوش نوشیدن دوزخیان، بالدار بودن فرشتگان، خاکی بودن آدمیان، آتشی بودن جنّیان، از گور سر برآوردن مردگان، درخت جهنمی زقّوم، کتاب بودنِ قرآن... و چون آنها بسی بسیار. نه می خواری بهشتی‌یان کنایه ازَ لذّت است، و نه بریان شدن دوزخیان کنایه از رنج، بل عین واقعهٔ تصویری است که در رؤیای قدسی بر محمّدبن عبدالله(ص) ظاهر شده است. این‌ها نه کنایات و تفنّنات بلاغی است، نه واژگان‌پردازی ادیبانه، نه بانگ‌هایی موزون در گوش پیامبر، و نه حافظانه‌هایی چون:

حدیث هول قیامت که گفت واعظ شهر
حکایتی ست که از روزگار هجران گفت[۱]

بل، گزارشی است از خوابی اشراقی و رسولانه.

به «کتاب» قرآن بنگرید. واژهٔ کتاب وقتی در گفتار پیامبر ظاهر شد که هنوز کتابی در کار نبود! «ذلکَ الکِتابُ لا رَیبَ فیهِ، هُدیً

۱. حافظ شیرازی، *دیوان*، پیشین، غزل ۸۸

للمُتّقین» (البقره: ۲). مفسّران درمانده‌اند که «ذلکَ» اشاره به کـدام کَتاب است؟ برخی حتی گفته‌انـد کـه اشـاره بَـه نـسخه‌ای اسـت ملکوتی و دفتری عرشی! آن هم برای گفتارهایی کـه هنـوز تمامـاً نازل نشده و جمع و مکتوب نشده و حوادثی که هنـوز رخ نـداده است. یا اشاره به کتابی است موعود و امثال آن. آیا درست‌تر نبود کـه بـی‌تکلّـف و تعـسّف، بـه کتـابی بیندیـشند کـه در رؤیـای محمّد(ص) حاضر بود و خود را بر او عرضه می‌کرد؟

نیز به حادثهٔ نزول آهن و حیوانات[1] بنگرید که مفـسّران را در چـه تنگنایی افکنده است. درمانده‌اند که چه معنا دارد نازل شدن حدید و حیوان از آسمان؟! گروهی به روایات مجعول رو آورده‌اند که وقتی آدم ابوالبشر از بهشت رانده شد، با خود چکش و سندان وسوزن و... بـه زمین آورد[2] و گروهی گفته‌اند که حیوانات ابتدا در بهشت بودنــد و سپـس به زمـین آمدنـد[3]، و گروهی هم بی‌هیچ دلیلی گفته‌اند انزال در این آیات به معنی انشاء است یعنی ایجاد[4]. اگر فرود آمدن آهن و انعام را صورت‌هایی رؤیایی می‌شمردند، معمّا حل نمی‌شد؟

باری همچنان‌که زبان استعاره، زبانی است در دل زبـانی دیگـر، می‌توان گفت: استعاره، خوابی است در عالم بیداری. آن‌که چیـزی را چیز دیگری می‌بیند (نه اینکه آگاهانه فرض و اعتبار کند) به‌راستی خواب می‌بیند، یعنی در رؤیا و خیال سیر می‌کند و از عالم بیداری

---

۱. حدید: ۲۵، و زمر: ٦

۲. تفسیر *تبیان* طوسی و *کشّاف* زمخشری

۳. *مفاتیح‌الغیب*، امام فخررازی

٤. تفسیر المیزان و التفسیر القرآن الکریم صدرالدین شیرازی

فاصله می‌گیرد. وقتی مولانای بلخ می‌گفت: «زهی سلام که دارد ز نور دُمب دراز»، حقیقتاً سلامی را می‌دید که دُمی نورانی و بلند دارد، نه این‌که عمداً و مصنوعاً دُمی بسازد و دنبالهٔ سلام کند؛ و البته چنان سلام دراز دُمی، فقط در خیال و رؤیا حضور دارد، نه در بیداری: «خواب می‌بینم ولی در خواب نه[۱]». با اقتدای به آن شاعر معاصر که گفت: «ای شعر بیا که این زبان ما را کشت!» می‌توان گفت: «ای خواب بیا که بیداری ما را کشت!» و البته باید افزود: «خواب پاکان را قیاس از خود مگیر!» و «خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی»[۲] که شاعری و پیامبری را برای همه کس ننهاده‌اند.

فیلسوفان و روانشناسان روزگار ما از این هم فراتر رفته‌اند و مجاز مصورّ ساخته‌اند. اولین بار به سال ۱۸۹۲ طراح گمنامی در آلمان تصویری عرضه کرد که «دیده را از دیده‌خانه می‌ربود» و یک دَم خرگوش می‌نمود و دَمی دیگر اردک! ابتدا آن را در زمرهٔ خطاهای بصری آوردند. امّا دیری نگذشت که فیلسوفی چون ویتگنشتاین از مقوله‌ای به نام seeing as (دیدن چیزی به منزلهٔ چیزی دیگر) سخن گفت و آن را از دیدن محض (seeing that) جدا کرد و این تصویر را به کمک طلبید[۳]؛ و سپس تامس کوون، همین خطای بصری را به‌کار گرفت تا به فیلسوفان بگوید که پارادایم‌های علمی، همه همین کار

---

۱. خواب می‌بینم ولی در خواب نه مدّعی هستم ولی کذّاب نه...
(مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر ششم، بیت ٤٠٦٥)

۲. بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی
خون خوری گر طلب روزی ننهاده کنی...
(حافظ شیرازی، *دیوان*، غزل ٤٨١)

3. Ludwig Wittgenstein (1953), *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell), Part 2, PP.1994 - 1997

را می‌کنند و به چشم عالمان یاد می‌دهند که چیزها را چگونه ببینند، اردک یا خرگوشَ، و به مغزشان آموزش می‌دهند که آنها را چگونه بفهمند، (مثال وی در باب پاندول و تفاوت منزلت و معنای آن در دو پارادایم ارسطویی و گالیله‌ای، بسیار گویاست)[۱]. همین بود که علم تجربی را از غرور نخستین و «عینیت» سخت پیشینش تهی کرد و دانشمندان را متواضع و قانع نمود، تا همیشه دَم از «علم در دل پارادایم» بزنند، نه از علمی مطلق در همهٔ جهان‌های متصوّر و ممکن؛ و بدانند که تجربه همیشه مصبوغ و مسبوق به تئوری و پیش‌فرض و پارادایم است، نه فارغ از آنها (برخلاف تصوّر پوزیتیویست‌ها). بدل شدن دَم به دَم خرگوش به اردک، و اردک به خرگوش، حقیقتاً یک خطای بصری است که از صد صواب نظری پرده بر می‌دارد و این‌جاست که باید گفت: «این خطا از صد صواب اولیتر است»[۲].

این مَجاز مصوّر، گویی خیال منفصلی است که دو چیز بودن یک چیز را، یا دو صورت داشتن یک مادّه را در خود دارد. و مگر مَجاز و استعاره جز این است؟ انسانی که فرشته است (نه مثل فرشته است)، و شجاعی که شیر است (نه مثل شیر است)، مجازی است که دو صورت را بر مادّهٔ مبهمهٔ واحد نشانده است، چون نشستن اردک و خرگوش بر شکلی واحد. نکتهٔ فاخر و فخیم آن است که برای چشمِ خرگوشْ ندیده، آن شکل فقط اردک است، اما برای چشم دنیا دیده، نه این است و نه آن، و هم این است و هم آن.

---

1. T.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, university of chicago, 1962

۲. خون شهیدان را ز آب اولیتر است — این خطا را صد صواب اولیتر است
(مولوی، *مثنوی معنوی*، «عتاب کردن حق تعالی موسی را...»، دفتر دوم، بیت ۱۷۶۷)

به‌طوری که معنا ندارد بپرسیم «واقعاً» چیست؟ واقعیت در این مقـام رنگ می‌بازد!

به اقوال دیویدسون[1] و نیچه[2] نزدیک می‌شوم، ولی زبان قلـم را در کام می‌کشم. همین قدر تذکار مؤکّد و مجدّد می‌دهم که آرایـه‌هـای ادبی، کمترین خدمتی است که استعاره‌ها به عهده دارنـد. ورأی آن عالمی است بس فراخ، اوسع ممّـابین‌السّموات و الارض.

سوم: گفته‌اند که کار «رؤیای نبوی» به اباحه و انتفـاء شـریعت می‌کشد و فقه را بی‌سامان و یاوه می‌کند: «بر طبق این نظریـه، آیـات احکام از حجیّت ساقط است، چرا که طبق ظاهر و معنـای عرفـی و غیر رازآلودهٔ آنها نمی‌توان عمل کرد، بلکه باید به پاره‌ای معانی رمزی و نفسانی و مانند آن تأویل برد و به این ترتیب به اباحـهٔ منهیّـات و برداشتن تکالیف گرایید»[3].

این اتّهام از نقد پیشین هم شگفت‌تر و طرفه‌تر است. می‌بینم که فقه انتقام خود را از تفسیر و دین‌شناسی می‌گیـرد و بـه جـای آن‌کـه در پیرامون بنشیند، در مرکز می‌نشیند و به معیار و میزان دیانـت بـدل می‌شود.

---

1. Davidson, D., (1978), "What Metaphors mean", in Davidson, D., *Inquires into Truth and Interpretation*, pp.245-264

2. Nietzsche, N., (1873, 2012), On Truth and Lies in a Non-moral Sense,

فصلنامه ارغنون، «درباب حقیقت و دروغ به‌مفهومی غیر اخلاقی»، مقالهٔ نیچه، ترجمه مراد فرهادپور، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۳.

۳. جعفر نکونام، «نقد نظریه رؤیاهای رسولانه»، جرس، شهریور ۱۳۹۲

http://www.rahesabz.net/story/75046

در نوشته‌های پیشین هم آورده بودم که فقه نـصیبهٔ نـازل نبـوّت و فقیرترین فرآوردهٔ وحی است. امّا گویا هم‌چنان بـزم‌آرایـی و دلبـری می‌کند؛ و بر وحی‌شناسی هم فرمان می‌راند که باید چنان باشد که فقه می‌پسندد! شگفتی آن نقد این است که پاک اخلاق را فراموش می‌کند و به‌سوی قبلهٔ فقه نیایش می‌برد.

گیرم که حجیّت احکام فقهی ساقط شود و در کالبد فقه، جـانی و توانی نماند، آیا این مؤدّی به اباحه‌گری می‌شود؟ دینی که اخـلاق دارد، آن هم اخلاقی فـاخر و فربـه، چگونـه راه را بـر اباحـه بـاز خواهد نهاد؟ دست کم می‌گفتید در نظریهٔ رؤیایی وحـی، احکـام اخلاقی از حجیّت می‌افتند تا اندک قوّتی در اتهـام اباحیّـت بـاقی بماند. وگرنه فروریختن بنای فقه (در آن فـرض مزعـوم) کجـا، و هرج و مرج رفتاری و درغلتیدن به گرداب گناه کجا؟! چنین است که آماس هولناک فقه (و به قول مرحوم بازرگـان: رشـد سـرطانی آن)، به اعوجاج پیکر دین‌یاری می‌رساند. بی‌سبب نبود که محمّـد عابدالجابری، تمدّن اسلامی را تمدّن فقه می‌خواند[1] و بسی پیش‌تر از او ابوحامد غزّالی که خود فقیهی متورّع و متضلّع بود، از تـورّم فقه و غرور فقیهان گله می‌کرد و مـی‌گفـت خـود را بـه فروعـی مشغول کرده‌اند که در هر صد سال، یک نفر هم بدان‌ها محتـاج و مبتلا نمـی‌شـود، و از دقـایقی در آداب طهـارت و نجاسـت بحـث می‌کنند که هرگز مورد اعتنای نسل اوّل مسلمانان نبوده است[2].

پیش از آن‌که به احکام فقهی قرآن و تأویل‌شـان و نـسبت‌شـان بـا رؤیای قدسی و حیانی بپردازم، واجب می‌نماید که بر سبیل مقدّمه

---

۱. در کتابش، *نقد العقل العربی*

۲. ابوحامد غزّالی، *احیاءعلوم الدین*، ربع مهلکات، کتاب الغرور.

نکته‌ای را در باب رشد نامبارک فقه که عین انحراف از حکم قرآنی و یزدانی است، بیاورم.

آیه‌ای است در قرآن که گویا فقیهان هرگز آن را نخوانده‌اند، یا خوانده‌اند و مخفیانه فتوا به نسخ آن داده‌اند، وگرنه چنین در بسط بی‌حاصل این علم دنیوی نمی‌کوشیدند و مقلّدان را به کاوش و پرسش از باریکناها و تاریکناهای تکالیف شرعی‌شان ترغیب نمی‌کردند و بذر خوف از خذلان را در دلشان نمی‌کاشتند. آن آیهٔ مظلوم و متروک این است:

«یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْیَاء إِن تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِینَ یُنَزَّلُ الْقرآن تُبْدَ لَکُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِیمٌ»[1]

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از چیزهایی نپرسید که اگر برای شما آشکار گردد، شما را ناراحت می‌کند! و اگر به هنگام نزول قرآن، از آنها سؤال کنید، برای شما آشکار می‌شود؛ خداوند آنها را بخشیده (و نادیده گرفته) است. و خداوند، آمرزنده و بردبار است»[2].

جز قلیلی از مفسّران، همگان بر این رأی‌اند که نهی وارده در این آیه، معطوف به سؤالات فقهی است. روایاتی هم که در جوامع حدیثی شیعی و سنّی در ذیل آن آیه آمده، همه گواه صدق آن تفسیرند. نه تنها گواه صدق آنند، بل نقبی به درون علم فقه می‌زنند و پرده از چگونگی تولّد و تکامل احکام شرعی برمی‌دارند. در روایتی آمده است که کسی از پیامبر می‌پرسد: آیا

۱. مائده: ۱۰۱

۲. ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی

حجّ برای یک بار واجب است یا هر ساله به حجّ باید رفت؟ پاسخ می‌شنود: نپرس که اگر بگویم آری، آن‌گاه همه ساله واجب خواهد شد. در روایت دیگر آمده است که گنهکارترین مسلمانان کسی است که از حکمی سؤال کند و با سؤال وی آن حکمِ زحمت‌افزا واجب شود، در روایات دیگر از «کثرت سؤال» نهی شده است و... از این دست بسیار[1].

«پس از آن، آیهٔ دیگری می‌افزاید: قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَافِرِينَ»[2]

«جمعی از پیشینیان شما، از آن سؤال کردند؛ و سپس [چون جوابش را شنیدند] با آن به مخالفت برخاستند. (ممکن است شما هم چنین سرنوشتی پیدا کنید)».

یعنی قصّهٔ تولّد و تورّم احکام شرعی، نه خاص امّت اسلام، بل سنّت سیّئه و جاریهٔ امّتی دیگر هم بوده است که هم پیامبرشان را و هم خودشان را با سؤالات بوالفضولانه به زحمت افکندند؛ و چون حکمی شاقّ و ناگوار دریافت کردند، کمر به کفران بستند و پای کژ نهادند. مفسّران در اینجا، بر قصّهٔ بنی‌اسرائیل انگشت نهاده‌اند که به روایت قرآن، گاوی را باید می‌کشتند و آنان به همین حکم ساده اکتفا نکردند و سؤالات بیهوده و بنی‌اسرائیلی کردند که سنّ گاو چه باشد؟ رنگش چه باشد؟ «فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ»[3] (عاقبت به اکراه آن را کشتند).

---

۱. نک. تفسیر *المیزان* علامه طباطبایی، مفاتیح الغیب فخر *رازی* و خصوصاً *فی ظلال القرآن* سید قطب که از همه بهتر و «امروزی‌تر» بحث کرده است.

۲. مائده: ۱۰۲

۳. بقره: ۷۱

خدا و پیامبر خدا، به چه زبانی بگویند که از گسترش گزاف فقه ناخشنودند و پرسش‌های مقدّس‌مآبانهٔ متشرّعان را برنمی‌تابند و مایلند که آنان به همان کلیات مجمل و محدود و امر و نهی‌های ساده و«شریعت سهله سمحه» و دین اقلّی بسنده کنند و از سنّ و رنگ و ... گاو نپرسند و «عرض خود نبرند و زحمت رسول ندارند»؟ خدا و پیامبر، به چه زبانی بگویند که سؤالات مردم، مولّد حکم است و تا سؤال نکرده‌اند، حکمی وجود ندارد و اصل بر «اباحه» است؟ به چه زبانی بگویند که بسیاری از احکام شرعی، می‌توانست تشریع نشود و دست و پاگیر نگردد؟ فضولی بوالفضولان موجب تشریع آنها شد و به تعبیر دیگر، آنها بالذات عرَضی بودند و هستند.

اگر به نهی‌های الهی حرمت باید نهاد، نهی از استفتائات شرعی در صدر آنهاست. این آیه‌ای است که فقیهان آن را باید بر تارک کتاب‌های فقهی و بر سر در خانه‌ها و بر مدخل سایت‌های اینترنتی‌شان بنویسند و با نوشتن آن به قبض فقه و بسط اخلاق فرمان دهند. دریغا که سیر معکوس این تمدّن فقه محور به‌سوی بسط فقه و قبض اخلاق بوده است. کدام‌یک از فقیهان را دیده‌اید که در باب آیهٔ یاد شده، بحثی مبسوط و مستوفا کرده باشد؟ کدامیک را دیده‌اید که به مقلّدان خود بگوید که می‌پرسید و کنجکاوی بیهوده می‌کنید؟ به عکس هرکدام دفتری الکترونیک به چند زبان گشوده‌اند و به بانگ بلند می‌گویند بپرسید تا رستگار شوید!

الصّلا ساده‌دلان پیچ پیچ
تا خورید از خوان جودم سیر هیچ[1]

۱. مولوی، مثنوی معنوی، «مغرورشدن مریدان محتاج...»، دفتر اوّل، بیت ۲۲۸۲

فربه‌تر کردن کتب فقهی و تفریع فروع و تشقیق شقوق، اینک افتخار آنان شده است و مبتهج و مباهی‌اند که از فقه هسته‌ای و سیاسی و طبّی دم بزنند و تکلیف نماز گزاردن و روزه گرفتن مسلمانان را در کُرات دیگر معلوم کنند و خاک مرّیخ و مشتری را در ترازوی فقه بگذارند که آیا تیمّم بر آنها جایز است یا نه؟! و با این رنج باطل و سعی ضایع و پای ریش، به عالمیان اثبات کنند که اسلام دینی کامل و جامع و خاتم است، و جواب همهٔ سؤالات ماکان و مایکون را در بطن و متن خود دارد! حتی حکیمی چون مرتضی مطّهری، خاتمیت نبوّت را به خاتمیت فقه گره می‌زد و از آن کسب قوت و قوّت می کرد[۱]. پیامبرش به صد زبان می‌گفت، نیایید و نپرسید. جانشینانش به هزار زبان می‌گویند بیایید و فتوا بخواهید! به تأکید باید گفت فربهی فقه، نه تنها علامت لاغری دین، بل عین دشمنی با آن است و مکتب و مَکسَبی است مخالف مراد مؤسس دین.

صاحب این قلم پیش از این و بیش از این آراء خود را به تفصیل دربارهٔ علم دنیوی فقه آورده است[۲]، و اینک تکرار مُملّ نمی‌کند. این‌که قرآن کتاب قانون نیست، در همین نهی قرآنی به‌وضوح موج می‌زند. رسول خدا اگر چنان می‌خواست، چنین نمی‌گفت. به دلسوزان باید گفت که حقوق را و اخلاق را بسط دهند و نگذارند فقه تکالیف با فربهی ناموزونش، جا را بر اخلاق و حقوق تنگ کند و حتّی جواز افترا و بهتان به مخالفان را صادر کند و باکی از ارتکاب رذایل اخلاقی نداشته باشد[۳]. فقه کنونی نه

---

۱. نک: *بسط تجربه نبوی*، مقاله «خاتمیت»

۲. و از همه جا مبسوط‌تر در مکاتبه با آیت‌الله منتظری. سیاست نامه، ج۲

۳. نک: عبدالکریم سروش، «بازی با دین مردم؟» جرس، ۱۳۹۲.
http://www.rahesabz.net/story/73112

تنها با سؤال‌ها و استفتاهای نابجا مباحات را حرام کرده است، بل رذایل را هم جایز و حقوق انسانی را هم ساقط کرده است. به نهی قرآنی باز باید گشت و بر آن آماس هولناک مرهم باید نهاد.

این‌ها همه گفته آمد تا معلوم شود که آن همه گریبان چاک کردن برای فقه و سوگواری کردن بر اباحه‌گری، شیونی است بر قبری که مرده‌ای در آن نیست. کاش به همین اندازه پروای اخلاق و حقوق را می‌داشتند و بر ضعف و زوال آنها اشک تأسف می‌ریختند. از قضا همین احکام سخت‌گیرانه که محصول پرسش‌های بوالفضولانه است، راه را بر فرار از شرع و گسترش اباحیّت گشوده است، چنانکه شاهدیم.

اکنون وقت آن است که ببینیم آیا نظریهٔ «رؤیاهای رسولانه»، فقه را قتیل و قربانی می‌کند و آن را تهی و تباه می‌سازد یا نه[1]؟

---

۱. مایلم کلام را در باب فقه اشباع کنم «تا که کژخوانی نخواند برخلاف».

یکم: آنچه از پیامبر مکرّم برای همهٔ انسان‌ها و همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها به‌وجه واجب رسیده البته واجب‌الاتبّاع است. همهٔ سخن در آن است که از آن بزرگوار چه رسیده و برای که و کِی و کجا رسیده است. قدر متیقّن آن است که احکام شرع، وارده در قرآن و حدیث پیامبر، همه موقّت و محلّی و متعلّق به دنیای ماقبل مدرن‌اند، مگر خلاف آن ثابت شود. اینکه مسلمانان همواره بدان‌ها عمل کرده‌اند، ناشی از یکسان بودن دنیاشان با دنیای عصر نبوّت بوده است. تغییر زمان و مکان، به اعتراف فقیهان بسی چیزها را عوض می‌کند. فقیهان شیعه در این باب پیشتاز بوده‌اند و جمعی از آنان فتوا به تعطیل نماز جمعه و عدم اجرای قصاص داده‌اند و عمل بدان‌ها را مشروط به حضور امام معصوم و ظهور امام غایب کرده‌اند. دلیلی نیست که شرط‌های دیگری برای عمل به دیگر احکام وجود نداشته باشد.

دوم: فقه موجود سخت بیگانه با حقوق و اخلاق است. ورود آن دو میهمان فربه ساختار مهمانخانه را بالمرّه عوض خواهد کرد و فقه آیندگان تفاوت بسیار با فقه امروزیان می‌تواند داشت.

سوم: مناسک و آیین عبادی چون صلات و صوم و حجّ و زکات و پرهیز از خمـــر و ←

حقیقت این است که احکام فقهی قرآن، محصول تجربهٔ رؤیایی پیامبر و تعبیر آن‌اند. پیامبر اسلام، طهارت معنوی را که مقدّمهٔ گزاردن نماز است، به‌صورت شستن دست و صورت، در رؤیای وحیانی دیده‌اند و بدان فرمان داده‌اند. همین‌طور است خباثت خمر و خوک و خون و دیگر محرّمات. به عبارت دیگر و آشناتر، غایاتی چون طهارت و نورانیّت، به‌صورت آداب و مناسک بر او ظاهر شده‌اند. بی‌سبب نیست که در آیهٔ ششم سورهٔ مائده پس از ذکر

← خبائث، ماندگارترین و دلرباترین بخش فقه‌اند. اینها پوستهٔ محافظ اخلاق و هستهٔ سلوک پیامبرانه‌اند و برای همیشه می‌توانند آماده‌گر معنویت و هویت‌بخش به امّت اسلامی باشند. تطبیق آنها با زندگانی پرمشغله مدرن البته اجتهادی مبدعانه می‌طلبد.

چهارم: سیاسیّات و جزائیّات مشکوک‌ترین و مندرس‌ترین بخش فقه‌اند و خصلت حجازی و قبیلگی آشکار دارند و جامعه و جان اعراب در آنها حاضر است و ضعف مزاجشان به هیچ داروی مدرن درمان‌پذیر نیست. با نقد رادیکال آنها و نگاهداشت پاره‌های بی‌ضررشان (چنانکه اقبال لاهوری برآنست ـ *احیاء فکر دینی در اسلام*)، می‌توان جایشان را با حقوق مدرن پر کرد. گرچه همهٔ فقه از عرَضیّات است (یعنی می‌توانست به گونهٔ دیگری باشد)، امّا این بخش از فقه عرَضی‌ترین عرَضیّات است.

پنجم: اگر بنا بر تقلید است، باید از علم فقه تقلید کرد نه از فقیهی خاص! لذا اهل تقلید اولاً می‌باید از کثرت سؤال بپرهیزند و ثانیاً به همهٔ فقیهان، اعمّ از زنده و مرده و شیعی و سنّی و زن و مرد می‌توانند مراجعه کنند و آسانترین حکم شرعی را برگیرند.

ششم: برای سیاسیات و جزائیّات و اقتصاد و... باید به علم مدرن و اخلاق مراجعه کرد.

هفتم: بسط تجربه نبوی که همان بسط رؤیاهای اوست، به حکم خاتمیت، احکام شرعی را فرا نمی‌گیرد.

حکم وضو و غسل و تیمّم، می‌گوید: «مَا یُریدُ اللّهُ لِیَجْعَلَ عَلَـیْکُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَکِن یُریدُ لِیُطَهِّرَکُمْ ...» (خدا نمی‌خواهد برای شما تنگنا بیافریند، بلکه می‌خواهد شما را طاهر کند). بنگرید که تیمّم (دست و صورت را به خاک آلودن) را هم طهارت آفرین می‌شمارد! چنین طهارتی فقط رؤیایی است و دقیقاً به همین دلیل است که احکام عبادی را تحلیل و تبیین علمی ـ تجربی نمی‌توان کرد، چون این‌ها جامه‌هایی رؤیایی و مصوّرند که بر حقایق و غایاتی متعالی پوشانده شده‌اند، نه مقدّماتی حسّی برای رسیدن به غایاتی حسّی. به حکم تحریم انگشتری طلا برای مردان نظر کنید: آورده‌اند که پیامبر علیه‌السّلام وقتی انگشتر زرّینی را در دست مردی دید، به‌سوی او رفت و انگشتری را بیرون آورد و بر زمین افکند و گفت: «یَعْمدُ أحَدُکُمْ إلَی جَمْـرَةٍ مـنْ نَـار فَیَجْعَلُهَـا فـی یَـده ...[1]» (می‌روید و یک گل آتش را بر دست خود می‌گذارید؟). یعنی ملاحظات اقتصادی یا جنسیتی، پیامبر را به تحریم انگشتر طلا برای مردان برنیانگیخت، بلکه مشاهدهٔ رؤیایی ـ مثالی آن، که طلا را بر دست مرد چون گل آتش دید، حکم فقهی تحریم طلا را پدید آورد و بر این قیاس، جمیع احکام فقهی دیگر.

«کار پاکان را قیاس از خود مگیر». تشریع احکام دینی، به هیچ رو همچون تقنین قوانین بشری نیست. قانون‌گزاران غایات تجربی و اجتماعی و روانی قوانین خود را می‌طلبند، اما پیامبران، حقایق و مبادی فراحسّی آنها را می‌بینند و دست به ایجاب و تحریم

---

۱. صحیح مسلم، محقق: محمد فواد عبدالباقی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، حدیث ۲۰۹۰، جزء ۳، ص ۱٦٥٥

می‌برند. بی‌جهت نیست که آن مبادی فراحسّی، وقتی به رؤیا درمی‌آیند، صورت اعمال جاری در شهر و دهر پیامبر را به خود می‌گیرند، چون تیمّم یا بریدن دست دزد و... همچون زنبوری که از گل و گیاه باغستان‌های منطقه خود تغذیه کند.

این‌که این ایجاب‌ها و تحریم‌ها چه دامنه زمانی و مکانی دارند و دایرهٔ اعتبارشان تا کجاست، حدیث دیگری است و با موازین دیگری باید به آنها پرداخت. امّا، اینکه عمل بدان‌ها برای مؤمنان به «رؤیای قدسی نبوی» مادام‌الوجوب، واجب است، جای تردید ندارد.

این‌که پیامبر خود وضو می‌گرفت و نماز می‌گزارد و به احکام شرع عمل می‌کرد و از دیگران هم عمل بدان‌ها را می‌خواست، بهترین علامت است بر این‌که آن احکام دیگر تعبیر لازم ندارند، بلکه خود تعبیراتی از حقایقی برترند. این سخن بسیار نزدیک به سخن آن دسته از مفسّران است که فقط آیات احکام را محکمات قرآن می‌دانستند و بقیهٔ آیات را در زمرهٔ متشابهات می‌نشاندند[۱].

و به زبان ساده آنچه در رؤیای پیامبر درخصوص احکام می‌گذرد، مناظر بهشت و جهنم و احوال بهشتیان و جهنمیان است و لاغیر. دوزخیان را اهل تخاصم و شرک و فواحش و نفاق می‌بیند، و لذا اعمال‌شان را حرام می‌کند؛ و بهشتیان را اهل طاعت و صوم و انفاق و جهاد و... می‌بیند، و لذا اعمال‌شان را ایجاب می‌کند. تجربهٔ معراج پیامبر و مشاهدات رؤیایی‌اش در آن سفر رفیع ملکوتی به نیکی بر این امر گواهی می‌دهند، چنان‌که خواهد آمد.

---

۱. نک. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر *المیزان*، ج۳، ذیل آیهٔ هفتم سورهٔ آل عمران؛ همچنین نک. طبری، محمدبن جریر، *جامع‌البیان فی‌تأویل آی القرآن* ، ذیل آیهٔ پیشگفته.

به این آیات بنگرید:

«إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ؛ فِی جَنَّات يَتَسَاءلُونَ؛ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ؛مَا سَلَكَكُمْ فِی سَقَرَ؛ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ؛ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ؛ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ؛ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ؛ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ...»[۱]

مگر «اصحاب یمین» (که نامه اعمال‌شان را بـه نـشانه ایمـان و تقوای‌شان به دست راست‌شان مـی‌دهنـد)!؛ آنهـا در بـاغ‌هـای بهشت‌اند، و سؤال می‌کنند، از مجرمان: چه چیز شما را بـه دوزخ وارد ساخت؟! مـی‌گوینـد: «مـا از نمـازگزاران نبـودیم، و اطعـام مستمند نمی‌کردیم، و پیوسته با اهل باطـل هـم‌نـشین و هـم‌صـدا بودیم؛ و همواره روز جزا را انکار می‌کردیم؛ تا زمانی که مرگ ما فرا رسید!»[۲]

و نیز:

«يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَات يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِم بُشْرَاكُمُ الْيَوْمَ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»[۳]

(این پاداش بزرگ) در روزی است که مردان و زنان با ایمـان را می‌نگری که نورشان پـیش‌رو و در سـمت راسـت‌شـان بـه‌سـرعت حرکت می‌کند (و به آنها می‌گویند:) بـشارت بـاد بـر شـما امـروز [ورود] به باغ‌هایی از بهشت که نهرها زیـر (درختـان) آن جـاری

۱. مدثر: آیات ۳۹ ـ ۴۷
۲. ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی
۳. حدید: ۱۲ ـ ۱۵

است؛ جاودانه در آن خواهید ماند! و این همان رستگاری بزرگ است! روزی که مردان و زنان منافق به مؤمنان می‌گویند: «نظری به ما بیفکنید تا از نور شما پرتوی برگیریم!» به آنها گفته می‌شود: «به پشت سر خود بازگردید و کسب نور کنید!».

مطابق نظریهٔ رؤیای رسولانه، چنان نیست که این آیات (و نظایر بسیار آنها) از آیندهٔ ناآمدهٔ دوزخیان خبر دهند و کسی به پیامبر گفته باشد که عاقبت منافقان چنان است، بلکه پیامبر مکرّم این احوال و صور را در رؤیاهای قدسی خویش دیده و تبعاً به تشریع صلات و زکات و... دست برده است.

آیهٔ ۲۵۷ از سورهٔ بقره در باب رباخواران نیز مؤید همین نظریه است:

«الّذینَ یَأْکُلُونَ الرِّبَا لاَ یَقُومُونَ إلاَّ کَمَا یَقُومُ الّذی یَتَخَبَّطُهُ الشّیْطَانُ منَ الْمَسِّ ذَلکَ بأَنَّهُمْ قَالُواْ إنّمَا الْبَیْعُ مثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» کسانی که ربا می‌خورند...،

«برنمی‌خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند؛ گاهی زمین می‌خورد، گاهی به‌پا می‌خیزد). این، به خاطر آن است که گفتند: داد و ستد هم مانند ربا است (و تفاوتی میان آن دو نیست)، در حالی که خدا بیع را حلال کرده، و ربا را حرام!».

همچنین است آیهٔ دهم از سورهٔ نساء:

«إنّ الّذینَ یَأْکُلُونَ أَمْوَالَ الْیَتَامَی ظُلْماً إنّمَا یَأْکُلُونَ فی بُطُونهمْ نَاراً وَسَیَصْلَوْنَ سَعیراً»

کسانی که امـوال یتیمـان را بـه ظلـم و سـتم مـی‌خورنـد، (در حقیقت،) تنها آتش مـی‌خورنـد؛ و بـزودی در شـعله‌هـای آتـش (دوزخ) می‌سوزند.

نیز آیهٔ ۱۷٤ از سورهٔ بقره:

«إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْکِتَابِ وَیَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنـاً قَلِـیلاً أُوَلَـئِکَ مَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ یَوْمَ الْقِیَامَـةِ وَلاَ یُزَکِّیهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ»

کسانی که کتمان می‌کنند آنچه را خدا از کتاب نازل کرده، و آن را به بهای کمی می‌فروشند، آنها جز آتش چیزی نمی‌خورنـد؛ (و هدایا و اموالی که از این رهگذر به‌دست مـی‌آورنـد، در حقیقـت آتـش‌سـوزانی اسـت). و خداونـد، روز قیامـت، بـا آنهـا سـخن نمی‌گوید؛ و آنان را پاکیزه نمی‌کند؛ و برای آنها عـذاب دردنـاکی است.

ببینید که چگونه مناظر رؤیایی، نیکـی و بـدی کردارهـا و گفتارهـا و پندارها را به پیامبر می‌نمایند و دست او را در تـشریع بـاز مـی‌نهنـد، تـا فرمان به حلّ و حرمت و ایجاب‌شان دهد. رخسارهٔ اخـروی و رؤیـایی افعال است که شریعت را صورت و سامان می‌دهد، نه پیامد دنیوی آنها. و بقول مولانا «هرچه می‌آید زپنهان‌خانه است»[1].

این‌که آوردم دست پیامبر در تشریع باز است و اوست که فرمان به حرمت و ایجاب می‌دهد، آنجا قوّت می‌گیرد که پیامبر می‌گوید: «از وجوب هر سالهٔ حج می‌پرسید، که اگر هرسـاله آن را واجـب

---

۱. دوش چیزی خورده‌ام افسانه است — هر چه می‌آید ز پنهان‌خانه است...

(مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۲۵۱٤)

کنم، واجب خواهد شد». و نیز آن‌جا که می‌گوید: «اگر برای امّـتم سختی نداشت، مسواک زدن با هر نماز را واجب می‌کردم»[1]

حق این است که آیات فقهی قرآن و امر و نهی الهی با امر و نهـی نبی برابر می‌نشینند و یکدیگر را نقض و ابرام مـی‌کننـد، و پاسـخ پیـامبر حتـی بـه سـؤالات نـامطلوب، شـرع‌آفـرین اسـت و فقـه خواب‌آلودهٔ قرآن و شـرع بیـدار رسـول از یـک جـنس و در یـک مرتبه‌اند و این خود نشانهٔ جانانه‌ای است از آنکه کـلام محمّـد(ص) و متن مقدّس، وحدت صوری و گوهری دارند.

به قصّهٔ بلند اخلاق می‌رسیم. کوتاه سخن آنکـه «جنـاب عـشق را درگه بسی بالاتر از عقل است»[2]. فقه نازل‌ترین نصیبهٔ نبوّت اسـت، چون از شرعی به شرعی عوض می‌شود، امّا اخلاق فرا شرعی است. حجّ فقط در اسلام واجب است نه در جمیع شرایع، اما دروغ گفتن همه‌جا حرام است. همین است که پیامبر علیه‌السلام «بُعثتُ لأتمِّم مَکارمِ‌الأخلاق» می‌گوید، و رسالت اصلی خود را گسترش اخلاق می‌داند نه گسترش فقه. و چنان‌که گفتیم مذاق شـارع قـبض فقـه است و بسط اخلاق.

چهارم: گفته‌اند که این نظریه ابطال‌ناپـذیر اسـت چـون هرچـه ناقدان از قرآن شاهد بیاورند، نظریه‌پرداز خواهد گفت: «آن هم در رؤیا بوده است»! همین‌طور اسـت، ولـی مگـر نظریّـهٔ مقابـل کـه

---

۱. لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ. (*کتاب الطهارة المستدرک علی‌الصحیحین*، حاکم نیشابوری؛ و نیز *وسایل‌الشیعه*، حرّ عاملی، حدیث ١٣٥٤)

۲. حافظ، *دیوان*، غزل ۱۲۱

می‌گوید آیات قرآن محصول رؤیا نیست، ابطال‌پذیر است؟ در هر دو صورت، ما مدلی داریم که باید سازگاری درونی و فراگیری‌اش را نشان دهیم، و همین کافی است. ابطال‌پذیری از آنِ نظریاتِ خرُد است نه برنامه‌های پژوهشی کلان[۱].

نظریهٔ رؤیای رسولانه با هیچ ظاهر قرآنی معارضه ندارد و سوم شخص بودن رسول و پریشانی آیات و آشفتگی زمان و پارگی رشتهٔ علیّت، و تعارض‌های علم و وحی و ویژگی‌های جغرافیایی و قبیلگی احکام، و اسطوره‌های تاریخی و مناظر اخروی، و صفات و شؤون الهی، و شرایع و اخلاقیات و محکمات و متشابهات را به‌خوبی فرا می‌گیرد و توضیح می‌دهد. چنین مُدلی را چرا رها کنیم و به مُدلی روی آوریم که برای توضیح هر یک از آن موارد، محتاج تکلّفی و تأویلی است؟ به‌علاوه، روایاتی که می‌گوید رؤیای انبیاء وحی است، دست‌کم تصدیق می‌کند که رؤیایی بودنِ بخشی از قرآن ممکن و مسلّم است. وقتی چنین است، چه باک ازَ قول به «خواب‌نامه» قرآنی با آن همه مؤیّدات و منجزّات؟

پنجم: گفته‌اند این نظریه با پاره‌ای از ظواهر قرآنی نمی‌سازد و آیاتی را شاهد آورده‌اند که واجد خطاب به پیامبر است (قل...)، یا متضمّن معنای وحی و انزال است (انّا اَنزَلناهُ، اَوحَینا الَیکَ...) و امثال آنها. یا به دنبال آیاتی گشته‌اند که به صراحت بگَوید قرآن محصول رؤیا یا کلام محمّد(ص) است ولی نیافته‌اند...

---

۱. البته به‌کار بردن «نقد پذیری» درین مقام اولی‌تر از ابطال‌پذیری است که خاص نظریات تجربی ـ علمی است.

این عزیزان گویی به ما قبل قبض و بسط بازگشته‌اند و از یاد بـرده‌انـد که تفسیر بدون پیش‌فرض ناممکن است (و البته هـر پـیش‌فرضـی هـم مقبول نیست)، و تمسّک به ظواهر آیات با پیش‌فرض‌های ناقدان، عـین مصادره به مطلوب است! متن قرآن اگر بـه صـراحت بگویـد محـصول رؤیاست، باز هم منکران می‌توانند بگویند مجاز گفته است. لذا ایـن‌جـا، جای تمسّک به ظواهر نیست. همچنان که قرآن اگر بگوید شامل مجـاز هم هست، محتمل است همین کلام هم مجاز باشد!

حافظ که رندانه و زیرکانه می‌گفت:

خم‌ها همه در جوش و خروش‌اند ز مستـی
وان مِی که در آنجاست، حقیقت نه مجازست[1]

حقیقتاً معلوم نیست همین را به مجاز می‌گفت یا به حقیقت!

این رأیی است که پیش از ورود در قرآن باید برگرفـت، نـه بـر اساس قرآن. قرآن اگـر هـم نگفتـه بـود کـه شـامل محکمـات و متشابه‌ات است، باز هم ما به حکم خصلت زبان، حکم به وجود آنها می‌کردیم.

ناقدان که از پیش مفروض گرفته‌اند که در قرآن، گوینده و شنونده دو کس‌اند، می‌گویند آیات شریفهٔ قـرآن هـم دلالـت بـر دو گـانگی خطیب و مخاطب دارند! کافی است اینان خواب را در نظر گیرند که در آن گوینده و شنونده یکی است! کافیست دیوان شمس را نیکو در مطالعه گیرند تا به عین عیان ببینند که شاعر و معشوقش گاه چنان در

۱. حافظ، *دیوان*، غزل ۴۰

هم می‌تنند که پیدا نیست سخن از زبان کیست! کافی است به خطاب‌هایی گوش بسپارند که اهل هنر با خود می‌کنند یا به تفنّنی که در مخاطبه می‌ورزند: «گفتم غم تو دارم، گفتا غمت سر آید»... .

سخن بدین‌جا که می‌رسد استناد به شعر و شاعران را هم باطل می‌شمارند که مگر شعر جای برهان را می‌گیرد؟ جواب این است که: اولاً، پاره‌ای از شاعران، در زمرهٔ متفکّران و عارفان بزرگ‌اند و موزون بودن به‌هیچ رو از قوّت کلام‌شان نمی‌کاهد؛ ثانیاً، تجربهٔ عارفانه که قرابت و شباهت بسیار با تجربهٔ پیامبرانه دارد، بهترین مدخل برای ورود به دنیای شگفت رسولان الهی و بهترین نقشهٔ راهنما برای گردش در آن فضای روحانی است.

ششم: گفته‌اند صاحب نظریه خود اولین کسی است که به رأی خود احترام نمی‌نهد و بدان عمل نمی‌کند، چون از آیات قرآن چنان بهره می‌جوید که گویی به زبان بیداری‌اند نه خواب! اگر چنین می‌نماید دو دلیل دارد: اوّل این‌که برای دفع حجّت خصم می‌توان جدلاً استدلال کرد و سلاح او را در پیکار با او به کار گرفت. دوم این‌که رؤیایی و تعبیرپذیر دانستن زبان خواب، مدلولش این نیست که هیچ واژه‌ای بر معنای اصلی خویش نمی‌ماند. حتّی مثلاً حروف اضافه هم، معنای‌شان عوض می‌شود. در خواب، به تصریح خواب‌شناسان، پاره‌ای از مسموعات و مرئیات، بسی دور از عالم بیداری‌اند و پاره‌ای نزدیک به این عالم‌اند. رؤیا چون دریای فراخی است که عمقی و میانه‌ای و کرانه‌ای دارد. گاه رؤیابین بر ساحل است و گاه در دل امواج؛ و گرچه زبانش سراپا رؤیایی است، رؤیاهایش

پهلو به پهلوی بیداری است؛ همچنان که شعریّت کـلام یـک شـاعر، پست و بلند دارد، همچنان که فصاحت پاره‌هـا و آیـه‌هـای مختلـف قرآن، مختلف است: «کی بود تبّت یدا مانند یا ارض ابلعی؟»[1].

و امّا این‌که کدام پاره‌ها رؤیایی‌تر و تصویری‌تر و نیازمنـدتر بـه تعبیر است وکدام صریح‌تر وبیدارانه‌تر، سؤالی اسـت شـبیه آن‌کـه کدام یک از آیه‌ها محکم(تر) و کدام یک متشابه(تر) است، یا کدام تعبیر قرآنی حقیقی است یا کنایی و استعاری. می‌تـوان در اعمـاق این دریا غور کرد، و زیر و بالا شد، امّا وجود دریـا را نمـی‌تـوان انکار نمود.

هفتم: گفته‌اند که این نظریه عین عـدول از اعتـزال و قبـول اشـعریت است، خصوصاً در آن‌جا که رشتهٔ علیّت را می‌گسلد و پیوند گناه و کیفر را می‌بُرد[2]

گویندهٔ محترم شاید اگر به مشکلات فلسفی اصل علیّت وقوف داشت، چنین بی‌باکانه فتوا به درج آن در قرآن نمی‌داد. بـه‌عـلاوه، نام‌ها چه اهمیت دارنـد؟ اشـعری و اعتزالـی دو عنـوان‌انـد بـرای سهولت ارجاع و طبقه‌بندی، نه دو ایدئولوژی برای تقلید. ثالثاً، این دو مدرسهٔ کلامی تحوّلات بسیار پذیرفته‌اند و چنان نمانده‌اند کـه در آغاز بوده‌اند. رابعاً، جلال‌الدین بلخی که نفی علیّت می‌کند نـه از سر اشعریّت است، بل به سبب شهود وحدت‌نگر اوست که بـا دیدن مسبّب هیچ سببی را نمی‌تواند، ببیند:

---

۱. در کلام ایزد بی‌چون که وحی منزل است
کی بود تبّت یدا مانند یا أرض ابلعـــی؟

۲. آرمین، همان

آنـک بینـد او مسـبّـب را عـیـــان
کی نهـد دل در سـبب‌های جـهـان[۱]

***

نکـتـه‌ها چون تیغ پولادست تیـــز
گـر نداری تـو سـپر واپـس گریـز

***

پیـش ایـن الماس بی‌اسـپر میـــا
کـز بـریـدن تـیـغ را نبـود حـیـا

***

زین سبب من تیغ کردم در غلاف
تا که کـژخوانی نخواند برخـلاف[۲]

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۳۷۹۶

۲. همان، دفتر اوّل، ابیات ۶۹۶ ـ ۶۹۴

محمّد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه(۵)
شبی بر نشست از فلک درگذشت

در چهار پاره‌ی پیشین، مفصّلاً و منفصلاً، سرشت رویایی و دیداری و شنیداری وحی محمّدی را به‌قدر طاقت، مبیَّن و مبرهَن کردم و نشان دادم که قرآن، روایت رؤیاهای رسول گرامی اسلام است. گویی وی ناظری و مخبری است که شرح مشاهدات خود را برای ما باز می‌گوید، و در این واگویی، گاه گوینده است و گاه شنونده؛ گاه به خود خطاب می‌کند و گاه به دیگران؛ گاه از خود فاصله می‌گیرد و گاه در خود فرو می‌رود؛ گاه شورمندانه و بلیغ سخن می‌گوید، گاه سرد و ملولانه؛ گاه در اوج است و گاه در فرود؛ گاه از تاریخ و طبیعت فراتر می‌رود، گاه جامه‌ی زبان و علیّت را بر زبان و تجربه‌ی خویش فرو می‌پوشاند؛ گاه پری‌شان می‌گوید و گاه منظوم؛ گاه کشف عرفانی دارد، گاه «خطای علمی». و در همه‌ی این احوال، هم مؤیَّد به روح قدسی است، هم مقیَّد به قیود بشری.

رؤیای او به زبان عرفی بیان می‌شود، اما نیازمند خـواب‌گـزاری است و این خواب‌گزاری گرچه شبیه تأویل است، اما همان نیست و آنان که تن به تأویل داده‌اند و دست از ظاهر کلام برداشـته‌انـد، ناخواسته به خواب‌گـزاری نزدیـک شـده‌انـد. لـذا گرچـه قـرآن را «کلام‌الله» می‌خوانند، عنوان «خواب‌نامه محمّد(ص)» بر آن صادق‌تـر است. و اگر واژه‌ی خواب، گران می‌نماید، می‌توان آن را «مکاشفات محمّد(ص)» هم نامید.

باری، محوریت با محمّـد(ص) اسـت و رؤیاهـا و تجربـه‌هـا و گزارش‌های او. و هم بدین سبب است کـه شـخص پیـامبر نقطـه‌ی پرگار نبوّت و کانون دایره‌ی دیانت است. با اوسـت کـه حادثـه‌ی وحی، سامان و پایان می پذیرد، و محدوده‌ی طاقـت و معرفـت و سقف پرواز خیال و خرد اوست که دامنه و دایره و عمق و ارتفاع رسالت را تعیّن می‌بخشد. و در آینه‌ی خیال او و از روزن رؤیـای اوست که خدا چون سلطانی بر تخت نشسته است و تخـتش بـر آب ایستاده است و هشت فرشته آن را بر دوش می‌کشند، کرسـی او به وسعت آسمان و زمین است و فرشتگان با دو بال و سه بـال و چهار بال، میان آسمان و زمین رفت و آمد می‌کنند، شهاب‌ها دیـوان را فرو می‌کوبند؛ یـک‌جـا فرشـتگان بـه بهـشتی‌یـان خـوش آمـد می‌گویند، و جای دیگر به شکنجه‌ی دوزخیان مشغول‌انـد. در دل آتش گیاهی می‌روید که شکوفه‌هایش چون کلّه‌ی شیاطین اسـت. ذرّات عالم تسبیح خدا می‌گویند، رعد و برق به ستایش او مشغولند؛ کتاب قرآن، همراه با ترازو و آهن و جانوران از آسمان به زمین می‌آید، اسرائیل‌یان مسخ می‌شوند و به شکل بوزینه و خوک درمی‌آیند، نـوح

نهصد سال عمر می‌کند، مردگان سر از خاک برمی‌دارند، بهشتیان در خیمه‌ها با حوریانِ همیشه باکره درمی‌آمیزند، موز و انار و خرما می‌خورند و جام‌هایِ شراب مبادله می‌کنند، و گنهکاران پیراهنی از روغن داغ بر تن دارند و در آتش پوست می‌اندازند.

نیز در آینه‌ی خیال و روزن رؤیای اوست که در فجر آفرینش و طلوع تاریخ، فرشتگان بر آدم سجده می‌برند، و ابلیس گردن‌کشی می‌کند و آدم را می‌فریبد و از بهشت بیرون می‌کند. دو فرزند آدم با هم درمی‌آویزند و یکی دیگری را می‌کشد؛ و تاریخ با برادر کشی آغاز می‌شود. تاریخ که به پایان می‌رسد، خورشید تاریک می‌شود، دریاها آتش می‌گیرند و زمین به لرزه می‌افتد و کوه‌ها بر باد می‌روند و جهان چون دشتی هموار می‌شود، وحوش برمی‌خیزند و آدمیان صف در صف می‌ایستند و روح و ملائک پروازی پنجاه هزار ساله را آغاز می‌کنند تا خود را به خدا برسانند.

در جهانی چنین رؤیایی و تصویری و اسطوره‌ای و بی‌کران و بی‌زمان و بی‌علیّت است که خیال محمّد(ص) گردش می‌کند و ما را با خود به گردش می‌برد. تاریک شدن خورشید و پرواز پنجاه هزار ساله فرشتگان و بر تخت نشستن خدا و... کنایه از امور «دیگر» نیستند، بلکه عین مَشاهد و مناظر رؤیایی رسول اسلام‌اند و چنان‌اند که او دیده و آزموده و چشیده و شنیده و با زبانی تهی از کنایه‌های کژتاب با ما در میان نهاده و ما را شریک اذواق و معاشر بزم مثالین خود کرده است.

در این دیدن‌ها و شنیدن‌ها، خرد و خیال رسول فعّال‌اند و بر کشف‌های بی‌صورت او، صورت زبان و زمان و مکان می بندند، و بر هسته‌ی بصیرت‌های او پوسته‌های اعراض می‌تنند، و جامه‌ی

تاریخ و طبیعت می‌پوشانند. دریدن این پوسته‌ها و برداشتن ماسک‌ها و صورتک‌ها، و عریان کردن هسته‌ها، وظیفه‌ی خواب‌گزاران و خدمت گزارانی است که پس از رسول علیه السّلام درمی‌رسند و ساقی‌وار دماغ روحانیان را تر و شبستان‌شان را منوّر می‌کنند:

خدمت ساقی‌گری با ما گذاشت
داد ما را آخرین جامی که داشت[1]

***

در میان تجربه‌های قدسی و رؤیاهای روحانی پیامبر، دو تجربه بسیار برجسته‌اند: یکی سفر به ماوراءطبیعت و خروج از زمین و عروج به آسمان و گردش در ارض‌ملکوت و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا (دو شهر در مشرق و مغرب عالم مثال، به تعبیر شهاب‌الدین سهروردی) و هم‌نشینی و هم‌نفسی با ارواح برگزیدگان و فرشتگان، و دیگری سفر به ماوراء تاریخ و مشاهده‌ی سرنوشت پایانی آدمیان در روز رستاخیز و احوال دوزخیان و بهشتی‌یان و شکنجه و شادی ایشان. قرآن از تجربه نخستین به کوتاهی یاد می‌کند[2]، و در عوض منازل و مشاهد سفر آخرت را به تکرار و تفصیل باز می‌گوید[3]. متکلّمان و مفسّران را درباب این دو تجربه‌ی معراج و معاد، سخن بسیار بوده است که آیا پیامبر به پای جسم بدان آفاق رفته است یا به پای روح؟

---

۱. اقبال لاهوری، *کلیات اشعار فارسی اقبال لاهوری*، «رموز بیخودی»، با مقدمه و حواشی م. درویش، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳٦٦، چاپ سوم

۲. سوره‌های اسراء و نجم

۳. عموم سوره‌های قرآن.

عموم متقدّمان، جز پاره‌ای از فلسفی مشربان (ملاحده ومعتزله!) با درک عرفی از زبان حدیث و قرآن، پیامبر را سوار بر مرکب طبیعت کرده‌اند و به دو جهان مادّی معاد و معراج فرستاده‌اند. و اگرچه در باب جسمانی بودن معراج، سخن از اجماع و ضرورت نرانده‌اند، در قصّه معاد بی‌تشویش و تردید، بر جسمانی بودنش اجماع کرده‌اند و آن را ضروری دین شمرده‌اند و منکرانش را بیرون از دایره‌ی مسلمانی نشانده‌اند.

آیه نخستین سوره‌ی اسراء چنین می‌گوید:

«پاک است خداوندی که شبی بنده‌اش را از مسجدالحرام به مسجد الاقصی ـ که در سرزمینی مبارک است ـ سیر داد تا آیات پروردگارش را ببیند...».

حکایت این سیر شبانه را روایاتی تکمیل می‌کنند که از پیامبر علیه السّلام آورده‌اند. معظم این روایات چنانکه در *الدّرالمنثور فی التفسیر بالمأثور* سیوطی آمده است، به ما می‌گویند که:

فرشتگانی پیامبر را در مسجدالحرام از خواب بیدار می‌کنند، سینه‌اش را می‌شکافند و قلبش را به آب زمزم شست و شو می‌دهند، و او را بر اسبی تیزتک به نام بُراق می‌نشانند که گام‌هایش تا منتهی الیه دید اوست و از مکّه به بیت المقدّس می‌برند. در آنجا محمّد(ص) با پیامبران پیش از خود دیدار می‌کند و به اشاره‌ی جبرئیل پیش می‌ایستد و با آنان به جماعت نماز می‌گزارد. پس از آن عروج به ملکوت آغاز می‌گردد. جبرئیل نردبانی(معراجی) از سیم و زر می‌آورد و وی را به آسمان‌های هفت‌گانه بالا می‌برد، و به

هر آسمانی که می‌رسد، در آن آسمان را می‌کوبد و مهمـان معظّـم خود را به ملائک و پیامبرانی که ساکن آن آسمانند، معرّفی می‌کند. این عروج تا سدرةالمنتهی (درختی که در نهایت مسیر قـرار دارد) ادامه می‌یابد. این درخت سدر برگ‌هایی پهن، چـون گـوش فیـل دارد. پس از آن است کـه جبرئیـل را یـارای همراهـی بـا پیـامبر نمی‌ماند و پیامبر به عرش الهی نزدیـک مـی‌شـود و در فاصـله‌ای به‌قدر دو کمان (یـا دو ذراع)، بـا خـدا گفتگـو مـی‌کنـد. در ایـن گفتگوهاست که خداوند اذان را به محمّد تعلیم می‌دهد و علی را به منزله‌ی خلیفه و جانشین او معرّفی می‌کند[۱]، و پنج رکعت نمـاز روزانه را بر پیروان او واجب می‌گرداند. در راه بازگـشت، محمّـد این خبر را به موسی کـه در آسـمان شـشم اسـت، مـی‌دهـد و او توصیه می‌کند که محمّد بازگردد و از خداوند خواسـتار تخفیـف تکلیف شود. این رفت و برگشت‌ها و تخفیف گـرفتن‌هـا چنـدان ادامه می‌یابد که نهایتاً تعداد رکعات نمازهای روزانه به هفده رکعت تقلیل می‌یابد. موسی همچنان بر تخفیف گرفتن اصرار مـی‌ورزد، امّـا محمّد می‌گوید: از خدای خود شرمنده‌ام و بیش از این نمی‌توانم.

در سفر از مکّه به بیت‌المقدس، محمّد پیرمردی را در کنار جادّه می‌بیند و جبرئیل می‌گوید بـران و اعتنـا مکـن! کـس دیگـری را می‌بیند که از سوی دیگر جادّه او را صدا می‌زند، باز هم جبرئیـل به او می‌گوید بران و اعتنا مکن! به بیت‌المقدس که می‌رسد به او آب

---

۱. نـک. روایـت شـیعیان در فـیض کاشـانی، محمدحـسین شـاه مرتـضی (ملامحـسن)، *تفسیرالصافی* و مکتبة الصدر، تهران، ١٤١٥، ج ٣، صـص ١٦٦ ـ ١٧٦ و در *الکـافی* شـیخ ابوجعفر محمدبن یعقوب اسحاق رازی (معروف به شیخ کلینی).

و شراب و شیر تعارف می‌کنند، و رسول‌الله شیر را اختیار می‌کند و جبرئیل می‌گوید بر وفق فطرت عمل کردی، وگرنه امّت تو گمراه می‌شدند. و سپس می‌گوید آن پیرمردی که دیدی دنیا بود که چیزی از عمرش باقی نمانده است و آن که تو را صدا می‌زد، ابلیس بود.

هم در این سفر آسمانی و روحانی است که محمّد در آسمان اوّل، زنانی را می‌بیند که از پستان آویزانند، مردانی با شکم‌هایی بزرگ و متورّم که راه رفتن نمی‌توانند و برمی‌خیزند و به زمین می‌افتند، آدمیانی با لب‌هایی چون لب شتران و آدمیانی که گوشت پهلوی‌شان را می‌بُرند و در دهان‌شان می‌نهند و... جبرئیل توضیح می‌دهد که آنان زناکاران و رباخواران و تمسخرکنندگان و اهل غیبت و حرام خوارانند. در آسمان هفتم بهشت را می‌بیند با چهار جوی آب و شیر و عسل و شراب که از پای سدرةالمنتهی روان‌اند. وی از نهر کوثر می‌نوشد و در نهر رحمت شست و شو می‌کند و از راهی که رفته باز می‌گردد و بیدار می‌شود و خود را در مکّه می‌یابد و نماز صبح را در مسجدالحرام به جای می‌آورد.

جزئیات متفاوت و متعارض سفر محمّد(ص) به بیت المقدس و سپس به ارض‌ملکوت در احادیث شیعه و سنّی، چندان انبوه و فربه است، و با افسانه‌ها و مجعولات چنان آغشته و سرشته است که مشکل می‌توان از این جنگل تاریک راهی به نور حقیقت جست. سخنان طبرسی صاحب تفسیر *مجمع البیان* در این‌جا به دل می‌نشیند که:

این‌که قومی گفته‌اند که این سفر در خواب بوده، ظاهرالبطلان است چون در آن صورت معجزه و برهان محسوب نمی‌شود و در

باب قصّه معراج روایات بسیار آمـده... کـه بـه چهـار دسـته تقـسیم می‌شوند: اوّل آنها که متواتر و مسلّم‌اند. دوم آنها که عقل قبول‌شان می‌کند و ما قطع داریم که در بیداری رخ داده نه خواب. سوم آنها که با بعضی از اصول مخالف می‌نمایند اما قابل تأویل معقول‌اند؛ و چهارم آنها که ظاهرشان صحیح نیست و تأویل‌شان جز به تکلّف میسر نیست و بهتر است که نپذیریم‌شان.

امّا آنکه قطعی است سفر شبانه پیامبر است اجمالاً. امّـا دسـته دوم گردش پیامبر در آسمان‌ها و دیدن انبیاء و عرش و سـدرةالمنتهـی و بهشت و دوزخ و امثال آن‌هاست. امّـا دسـته سـوم از قبیـل دیـدن بهشت‌یان متنعّم و دوزخ‌یان معذّب اسـت کـه شـاید معنـایش آن باشد که صفات‌شان یا نام‌هاشان را دیده باشد. امّا دسته چهـارم از قبیل سخن گفتن رویاروی خدا یا پیامبر و بر تخت نشـستن محمّـد پهلوی خداست که مقتضی تشبیه است و نیز شکافتن شکم پیامبر که این هم درست نیست، چون پیامبر از هر عیب و پلیـدی پـاک بود، وانگهی چگونه مـی‌تـوان قلـب و اعتقـادات قلبـی را بـا آب شست؟[1]

چنانکه آوردم بیشتر مفسّران سفر به بیت‌المقـدّس را جـسمانی دانسته‌اند[2]، و اختلاف‌شان در قطعه دوم سفر است یعنی سـفر بـه آسمان که آیا به جسم بوده یا به روح؟ در این‌جـا هـم بـاز جمـع کثیری بر آن رفته‌اند که به جسم بوده است، مگر قلیلـی کـه آن را

۱. طبرسی، فضل‌بن حسن، *مجمع البیان فی‌تفسیر القرآن*، مصحح: یـزدی طباطبـائی، فضل‌الله، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲، ج ٦، ص ٦٠٩

۲. طباطبایی، فخر رازی، شیخ طوسی...

روحانی دانسته اند. صاحب *المیزان* می‌گوید در میان امامیّه کسانی بوده‌اند که معراج را فقط روحانی بدانند، و خود می‌افزاید این امر اشکالی ندارد به‌شرط آنکه قرائن آن را تأیید کنند[۱]. سخن نرم و مشروط طباطبایی، تمایل او را به این قول نشان می‌دهد.

آلوسی از اهل سنّت، در تفسیر *روح المعانی* از مازری نقل می‌کند که:

سفر شبانه به بیت‌المقدس به جسم و روح بوده و قسمت بعد از آن رؤیای قلب بوده است. امّا این رؤیای قلب به معنی انسلاخ صوفیانه نفس از بدن نیست چون اعراب آن را نمی‌شناختند و کسی هم بر آن نرفته است، و البته اکثریت برآنند که معراج هم مانند اسراء با روح و بدن بوده است[۲].

قائلان به روحانی بودن اسراء (سفر شبانه از بیت‌الحرام به بیت‌المقدس) و معراج (سفر از بیت‌المقدس به آسمان)، گاه از این آیه قرآنی هم در تأیید رأی خویش سود جسته‌اند که «به تو گفته‌ایم که خداوند محیط بر مردم است و رؤیایی که به تو نمودیم و نیز شجره‌ی ملعونه مذکور در قرآن را که در خواب به تو نشان دادیم، همه به جهت امتحان مردم است... به ملائکه هم گفتیم که به آدم سجده کنند، همه سجده کردند مگر ابلیس...»[۳].

گفته‌اند و از عایشه و معاویه هم نقل کرده‌اند که غرض از «رؤیایی که به تو نمودیم» همان سفر شبانه به بیت‌المقدس است که در

---

۱. *المیزان*، تفسیر آیات آغازین سوره نجم

۲. آلوسی، محمود، *روح‌المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، گردآورنده: شمس‌الدین، ابراهیم، محقق: عبدالباری، عطیه، علی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ١٤١٥، ج ٨ ص ٩

۳. اسراء: ٦٠ ـ ٦١

رؤیا رخ داده است. طباطبایی و فخررازی هیچ یک این را نمی‌پذیرند و غرض از رؤیا را خواب دیگری می‌دانند[۱].

امّا قصّه «شجره ملعونه» که پیامبر در خواب دیده است، مفسّران را به رنج عظیم افکنده است. آن را یا شجره زقّوم دانسته‌اند (که خورندگانش لاجرم ملعون‌اند!) یا شجره‌ی بنی‌امیّه که گویا پیامبر (بنا بر روایات شیعه) آنان را چون بوزینگانی در خواب دیده که بر منبر او نشسته‌اند[۲]!

از اقوال نادر و نیکو در این باب، قول سید عبدالکریم موسوی اردبیلی، مرجع معاصر، است که خطر کرده و به قرینه آیه شصت و یکم، مراد از شجره‌ی ملعونه را شجره‌ی ممنوعه‌ای دانسته است که آدم از آن خورد و بهشت را فرو هشت. مقتضای این قول چنان‌که خود او تصریح کرده، آن است که همه‌ی قصّه‌ی آدم را پیامبر در خواب دیده باشد[۳]! آن اشاره‌ی کوچک قرآنی، و این استنباط هوشمندانه‌ی تفسیری، می‌تواند راه را بر درک رؤیایی از قرآن هموارتر کند (چنانکه مدّعای این مقالات است)، و منکران را خاضع‌تر گرداند.

باری فهم قصّه‌ی معراج به مفسّران منحصر نمی‌شود، متکلّمان و حکیمان را هم در آن سهمی است. برخی از آنان سفر سریع شبانه‌ی محمّد(ص) از بیت‌الحرام به بیت‌المقدّس را ناشدنی می‌دانند (که گویا در آن دوران یک ماه به‌طول محا انجامیده است). فخررازی

---

۱. تفسیر *المیزان*، ج ۱۳، ص ۲٤؛ فخررازی، محمدبن عمر، *التفسیر الکبیر*(مفاتیح الغیب)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱٤۲۰، ج۲۰، ص ۲۹۳

۲. تفسیر *المیزان* و *تفسیر صافی*، پیشین، ج ۳، ص ۲۰۰

۳. «تعارض علم و دین در خلقت انسان»، *نامه مفید*، ۱۳۷٦، شماره ۱۰، ص ۱۵

در این‌جا دلیرانه وارد میدان می‌شود وسخن فیلسوفان را بـه هـیچ می‌گیرد و بی‌مجامله و تنازل می‌گوید خدای قـدیر، بـه کارهـایی خطیرتـر از آن هـم تواناسـت. وی وزیـدن بادهـای تنـد و رفـتن شیاطین (که اجسام لطیفه‌اند) از مشرق به مغرب، و حاضر شدن تخـت بلقیس به طرفةالعینی نزد سلیمان[1] را گواه می‌آورد و سـرعت عـروج محمّد (ص) به آسـمان و بازگـشتش را نیـز، بـا سـرعت حرکـت خورشید به دور زمین قیاس می‌کند و آن را ممکـن مـی‌شـمارد. و چنین که پیداست هر دو قطعه سفر پیامبر را جسمانی می پندارد[2].

امّا قصّه بـه ایـن‌جـا خـتم نمـی‌شـود. حکیمـان و طبیعـت شناسـان ارسطویی، افلاک لطیف و بسیط را برساخته از عنصر پنجم مـی‌دانـستند که قابل خرق و التیام نیست، دریدن و دوختن برنمی‌دارد، و لذا به ورود و نفوذ اجسام خاکی که مرکّب از چهار عنصراند، راه نمی‌دهند و دسـت ردّ به سینه آنها می‌زنند. پس اگر معراج ممکـن اسـت، ناچـار روحـانی محض است؛ و اگر جسمانی است، ناچار ناممکن است.

حکیم سبزواری که طبیعیـات یونانیـان را دربـست قبـول دارد بـه معراج جسمانی که می‌رسد ابتدا بر محقق لاهیجی خرده می‌گیرد که چرا فقط فلک اقصی را از خرق و التیام معاف داشـته و پـاره شـدن و رفوی سایر افلاک را ممکن شمرده است، و آن‌گاه خود برای آنکه هم

---

۱. سوره قصص

۲. صاحب این قلم با فخرالدین رازی هم آواست و رأی او را در امکان وقـوع معجـزات کاملاً صائب می‌داند. چرا که جهان مشهود منظوم، یک جهان ممکن است نه تنهـا جهـان ممکن، و همه‌ی قوانین طبیعت هنوز کشف نشده‌اند و لذا وقوع حادثه‌ای برخلاف عـادت مألوف، مطلقاً اشکال علمی و عقلی ندارد. مهم صحت گزارش آن است. و به گفته‌ی شیخ الرئیس ابوعلی سینا: هرچه را شنیدی ممکن به‌شمار مگر آنکه برهان، مخالف آن باشد.

نه هر جای مرکب توان تاختن   که جاها سپر باید انداختـــــن

ظاهر شریعت را حفظ کند و هم به آن اصل موهوم یونانی (امتناع خرق و التیام افلاک) دست نزند، فتوا می‌دهد که بدن خاکی پیامبر حتی از افلاک هم لطیف‌تر و رقیق‌تر بود و لذا عبورش از افلاک در آنها پارگی پدید نمی‌آورد[1]!

امّا یک حکیم امروزین که به مدد علم نوین، هم از بند طبیعیات کهن رسته است هم به ابزار حکمت صدرایی مجهز است که عالم ملکوت را برخلاف پیشینیان می‌تواند یکسره غیرمادّی و فوق طبیعی به‌شمارد و جبرئیل و دیگر ملائک را عقول قادسه و انوار قاهره بداند، دستش در تفسیر قصّه‌ی معراج بسی گشاده‌تر از مفسّرانی است که ساکن و محبوس جهان بطلمیوسی ـ ارسطویی بودند و سیّارات و ثوابت را حقیقتاً مسکن و مأوای فرشتگان و محلّ دوزخ و جنّت می‌دانستند، و سفر محمّد(ص) به افلاک را قبل از مرگ، سفری ویژه و امتیازی نادر برای او می‌دانستند که نصیب کمتر کسی از اولیاء می‌شود. امتناع خرق و التیام افلاک مهم‌ترین مانع‌شان بود که آن را هم با تکلّفات و توجیهاتی از پیش پا برمی‌داشتند.

گشاده‌دستی حکیمی امروزین چون سیّد محمّدحسین طباطبایی را در تفسیر معراج باید مناسب و ملائم با قبض و بسطی دانست که در معارف برون دینی و فلسفی و علمی بشر رخ داده است. وی به راحتی و دلیری رخدادهای معراج و مرکب بُراق و نردبان زرّین و مرد عجوز و انهار عسل و لبن و فرشتگانی که نیمی برف بودند و نیمی آتش، و آسمان‌های هفت‌گانه، و زنان از پستان آویخته و تقلیل رکعات نماز و... را تمثیلی یا تمثّلی برزخی می‌شمارد که روح پیامبر

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار اربعه*، دارالاحیاءالتراث العربی، ج ۹؛ حواشی صفحات ٤٨ ـ ٥١

در فضایی مثالین بدان‌ها آگاهی یافته است. عبارات وی ذیل آیه نخست سوره اسراء چنین است:

اما کیفیت اسراء: این آیه و روایات ظهور نیرومندی در این معنا دارند که سفر از مسجدالحرام به مسجدالاقصی با روح و جسد بوده است. اما عروج به آسمان‌ها، اصلش مسلّم است و می‌تواند که فقط با روح پیامبر باشد. ولی نه آن‌گونه که از جنس خواب و رؤیا باشد... بلکه روح شریف پیامبر به ماوراء عالم مادّه رفته است، همان‌جا که مسکن فرشتگان است و اعمال آدمیان به آن‌جا می‌رسد و مقدّرات‌شان از آنجا صادر می‌شود. در آن‌جا روح پیامبر آیات بزرگ خداوند را می‌بیند و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش متمثّل می‌شوند و با ارواح پیامبران بزرگ ملاقات و گفت و گو می‌کند، و فرشتگان مکرّم را هم می‌بیند و با آنان سخن می‌گوید...

و آن قوم چون فقط خدا را غیرمادّی می‌دانند، وقتی در کتاب و سنّت امور غیرمحسوسی را می‌بینند، مثل ملائکه و عرش و کرسی و لوح و قلم و حجاب‌ها و سراپرده‌ها، همه را به معنی اجسامی می‌گیرند که دست حسّ به آنها نمی‌رسد و احکام مادّه بر آن‌ها جاری نیست و نیز تمثیلات مربوط به مقامات صالحان و بواطن معاصی و نتایج اعمال و امتحان آنها را از جنس استعاره و تشبیه می‌شمارند و ناچار در ورطه سفسطه می‌افتند که هم حسّ را تخطئه می‌کنند، هم روابط گزاف میان اعمال و پیامدشان برقرار می‌کنند... و آنها هم که عروج پیامبر را با جسم مادّی نفی می‌کنند، ناچار معراج را حادثه‌ای رؤیایی می‌شمارند و رؤیا را هم خاصه‌ای مادّی برای روح مادّی می‌دانند و لذا مجبور به تأویل آیات و روایات می‌شوند...

اگر محمّدحسین طباطبایی، حکیم معاصر، معراج پیامبر را پرواز روح (نه خواب و نه عروج جسمانی) می‌داند، بسی پیش از او، معراج نامه‌ی (منسوب به) ابن سینا آن را «سفر فکری» می‌خواند. در این رساله‌ی فارسی که مشتمل بر چهل و دو گفتار از پیامبر علیه السّلام درباب معراج است، سخن نهایی پیامبر چنین آمده است: «چون این همه بکردم، به خانه بازآمدم. از زودی سفر هنوز جامه‌ی خواب گرم بود». شارحی از همان قرون در پای این کلام چنین می‌نویسد: «یعنی که سفر فکری بود، می‌رفت به خاطر. عقل ترتیب ادراک می‌کرد موجودات را تا واجب‌الوجود. پس چون تفکّر تمام شد به خود بازگشت. هیچ روزگار نشده بود. بازآمدن اندر آن حالت زودتر از چشم زخمی بود[1]».

باری، پرواز روح که همان «انسلاخ صوفیانه نفس از بدن» است (و آلوسی به نقل از مازری آن را نادرست می‌شمارد و رؤیای قلب را به‌جای آن می‌نشاند)، هرچه هست، عروج غیرجسمانی است. امّا مهم‌تر از آن، این است که مجالی برای کنایه و استعاره باقی نمی‌گذارد، یعنی نمی‌گوید که خمر در گفتار پیامبر کنایه از این بود و شیر کنایه از آن؛ بل می‌گوید این‌ها عین همان چیزی بودند که پیامبر مشاهده کرد. لازمه این نظر این است که از تأویل خمر و لبن و براق و نردبان و... باید فراتر رفت و رمز آن‌ها را باید خواب‌گزارانه گشود.

امّا اصرار طباطبایی بر این‌که این معراج معنوی یا پرواز روحی یا سفر فکری را نباید از جنس رؤیا دانست، ناشی از متافیزیک

۱. دو فوشه‌کور، شارل هانری، «ابن سینا، قشیری و قصّه معراج پیغمبر»، ترجمه اسماعیل سعادت، *نشریه معارف* ۱۳۷٦، شماره ٤۲

اوست. لکن اگر این متافیزیک در پرده بماند و به سفر پیامبر، پدیدارشناسانه نظر شود، آن‌گاه «رؤیا» واژه‌ای بیگانه و ناخوانده نخواهد نمود. باکی نیست که وی رؤیای نبوی را پرواز روح به‌شمارد، و باکی نیست که روح را در عالم مثال و در جابلقا و جابلسا به گردش درآورد. مهم آن است که این سفر را چنان باید معنا کرد که یک «رؤیا» را، نه یک متن را. و مشاهدات وی را باید «مشاهدات» دانست نه گزارشی کنایی از اموری نادیده و ناآزموده. و این تجربه‌ی ویژه را باید نمونه‌ای از تجربه‌ی کلان نبوی دانست در تکوّن و تصوّر قرآن.

صاحب این قلم که خاکبوس آستان نبوّت است، در قصیده بلندی پیامبر را چون پرنده‌ای تصویر می‌کند که به گِرد خود می‌گردد و در خود پرواز می‌کند وعرش و ملایک را در خَود می‌بیند:

در شب واقعه‌ای فاتح آفاق تجرّد
توسن تجربه راندی ز مداری به مداری
ز سوادی به خیالی، ز خیالی به هلالی
پای پر آبله جبریل و تو چالاک سواری
بال در بال ملائک به تماشای رسولان
طایر گلشن قدسی تو و خود عین مطاری[1]

خواجه شیراز نیز گویی در بیت زیرین نگاهی حسرت آلود به امامت

۱. سواد و خیال اشاره به دعایی است که پیامبر در سجده می‌خواندند که: سجد لک سوادی و خیالی و آمن بک فؤادی. هلال هم از قصّه مریم و ظهور ملک بر او گرفته شده است در دفتر سوم مثنوی.

محمّد(ص) بر دیگر پیامبران در شب معراج دارد:

مست بگذشتی و از خلوتیان ملکـــوت
به تماشای تو آشوب قیامت برخــــاست

چه تصویر زنده‌ای! چه منظر بهجـت انگیـزی! محمّـد، مـست از شراب شهود به چالاکی درمی‌رسد و خلوتیان ملکـوت بیقرارانـه بپـا می‌خیزند و قیامت می‌کنند.

با این همه، گمان نکنید که رأی طباطبایی در این باب، با همـه شروط و احتیاطاتش، رأی غالب و متبوع بود. در همـان اوان کـه تفسیر *المیزان* نوشته می‌شد (سـال‌هـای ١٣٤٠ بـه بعـد)، دو تـن از فضلای حوزه علمیه قم، که اینک هر دو از مراجع پـرآوازه‌انـد، یعنـی ناصر مکارم شـیرازی و جعفـر سـبحانی تبریـزی، مقـالاتی در مجلّـه درس‌هایی از مکتب اسلام نوشتند و معراج پیامبر را سفری جسمانی در منظومه شمسی دانستند، تا پیامبر عجایب کـرات و مخلوقـات عالم بالا را ببیند و به وجود خدا ایمان و اطمینان بیشتر آورد. آنان از علم نوین هم مدد جستند تا به دفع شبهات و اشکالات و اثبات امکان آن سفر بپردازند. نوشتند که نه نسبیّت زمان و ثبات سرعت نور[1]، نه جاذبه، نه اشعّه‌ی کیهانی، نـه خـلاء و کمبـود اکـسیژن...

---

١. ناصر مکارم سفر معراج را به منظومه شمسی محدود مـی‌کنـد تـا محـذوری از ناحیـه تئوری نسبیت پیش نیاید. به‌گمان وی رفتن به سوی ثوابـت در آن فرصـت کوتـاه شـبانه سرعتی چون سرعت نور بل فراتر از آن را اقتضا می‌کند که «گویا» ناممکن اسـت، گرچـه وی در همین امر هم شبهه می‌کند و آن را از نظر علمی نامسلّم می‌پنـدارد. وی همچنـین کلمه بُراق را مشتقّ از برق می‌شمارد و بر آن است کـه در آن اشـاره‌ای اسـت بـه نـور و سرعت نور و بالملازمـه بـا تئـوری نـسبیّت ظـاهراً آقایـان علمـاء بـا نظریـه نـسبیت ←

هیچ‌کدام مانع این سفر نیستند، چون سفینه‌های فضاپیما توانسته‌اند همه این موانع را زیر پا بگذارند و به سفر کیهانی بروند[۱].

آنان البته نگفتند که جنّت و نار و انهار و حورالعین و شیر و عسل و موسی و عیسی و ابراهیم و سدرةالمنتهی و فرشتگان و کرّوبیان که پیامبر مشاهده و ملاقات کرد، در کجای منظومه‌ی شمسی قرار داشتند و پیامبر با جسم خاکی‌اش چگونه از کنار جهنم گذشت و درنگذشت؟

این ظاهربینی‌ها کجا و باطن‌گرایی ملّامحسن فیض‌کاشانی کجا که می‌گفت: پوشش سبز سدرةالمنتهی کنایه از در هم شدن ظلمت امکانیِ محمد و بیاضِ وجوبِ وجودِ باری تعالی است. نورهای سپید و سیاه چون در هم روند به سبزی می‌گرایند[۲]... .

→ اینشتاین رابطه و مغازله ویژه‌ای دارند. اخیراً هم آقای محمد رضا مهدوی کنی، رئیس مجلس خبرگان، گفته است که آلبرت اینشتاین با دیدن روایات معراج در *بحار الانوار*، گویا مسلمان شیعه شده و با ایمان از دنیا رفته است!

تلسکوپ هم البته از ادوات علمی محبوب علما است و معجزات فراوان از آن سر می‌زند. واعظی می‌گفت با تلسکوپ می‌توان از فراز آسمان معادن زیر زمین را دید. نیز روحانی دیگری می‌گفت با تلسکوپ می‌توان جنین را در رحم مشاهده و عمرش را معلوم کرد.

از کمیته استهلال رهبری هم همگان خبر دارند که هر ساله در آغاز و پایان ماه رمضان جمعی روحانی با تلسکوپ بر فراز تپه‌ها می‌روند و ردّ پای ماه را در آسمان می‌جویند. گویی چشم روحانیان امین‌تر و محرم‌تر با افلاک است و عالم بالا را بهتر می‌بیند!

۱. جعفر سبحانی، مکتب *اسلام*، سال چهارم، شماره ۱؛ ناصر مکارم شیرازی، همان، سال هفتم شماره‌های ۲ ـ ۳ ـ ٤ ـ ٥ ـ ۷ ـ ۸ ـ۱۰، سالهای ۱۳٤۱ ـ ۱۳٤۲

۲. تفسیر *صافی*. پیشین، ذیل آیات سوره نجم



آورده‌اند که سفر ملکوتی پیامبر در سال دوم یا سوم پس از بعثت رخ داده
است. و نیز گفته‌اند که نماز هم در همان سال‌ها بر مسلمانان واجب شده است. اگر چنین است، پیداست که ملکه تصویر و تخییل از همان اوان در محمّد(ص) قوّت گرفته است، و به زبان عرفانی، مکاشفات وی از همان وقت آغاز شده است. آن‌چه وی در رؤیای معراج دید، به‌تدریج از اجمال به تفصیل درآمد، و جامه‌ی زبان پوشید. معاد و جنّت و نار و انبیاء و ملائک از رؤیا درآمدند و در «کتاب» نشستند. زبان تصویری و رؤیایی قرآن، آشکارا دنباله زبان تصویری و رؤیایی تجربه معراج است. و معاد قرآن بسط معاد معراج است، به تفصیلی که در مقال دیگر خواهد آمد.

عبدالکریم سروش
خرداد ۱۳۹۳

محمّد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه(٦)
زهی مراتب خوابی که به زبیداریست

پس از گفت و گوی پرگاری درباب «رویای رسولانه» با دوست مشفق مفسر، استاد عبدالعلی بازرگان، نوشتاری توضیحی شامل ده نکته‌ی ناقدانه، از جانب ایشان مسطور و منتشر گردید که نوشتن این سطور را بر صاحب آن فرضیه، فریضه گردانید. «دل چو پرگار به هر سو دورانی می‌کرد» تا عاقبت دل به دریا زدم و از قلم خواستم ناگفته‌ها را بازگوید، و گفته‌ها را بازگویی کند تا متعلّمان را به‌کار آید و متکلّمان را بصیرت افزاید.

***

اکنون بیست سال از طرح «قرآن: کلام محمّد(ص)» می‌گذرد. نخست در کتاب *بسط تجربه نبوی* و سپس ده سال بعد، در مصاحبه با رادیو هلند، و مکاتباتی با مشایخ و مراجع ایران. دعوی اصلی من در آن‌جا این بود که قرآن تجربه و تألیف محمد(ص) است (درست بر همان قیاس که می‌گوییم قرآن معجزه‌ی

محمد(ص) است) و تخیل خلاق و عقل فعال و تجربه‌های اشراقی و آفاقی و انفسی اوست که آن را به وجود آورده است. این دعوی (فرضیه) به تبیین چند معضل کلامی و تفسیری کمک می‌کرد:

الف. چگونگی سخن گفتن خداوند با پیامبران و رازززدایی و رازگشایی از آن که در کلام کلاسیک مسلمانان تا امروز، حلّ مطلوبی پیدا نکرده و به طرح کلام قدیم و نفسی خداوند و انواع گمانه‌زنی‌های غریب انجامیده است.

ب. رنگ و بوی فرهنگ عربی و قبائلی در سراسر قرآن و تاریخ‌مندی آن، مثل توصیف نعمات بهشتی به‌گونه‌ای که اعراب حجاز آن دوران می‌پسندیدند (حوریان نشسته در خیمه‌ها و...).

ج. آیاتی که با نظریات علمی مدرن تعارض آشکار دارند، چون آسمان‌های هفت‌گانه، و خروج نطفه از پشت مرد، و شهاب‌های آسمانی به منزله‌ی تیرهایی که به پیکر شیاطین اصابت می‌کنند و... که مفسران جدید برای رهایی از آن، به اصناف تکلفات روی آورده‌اند و گرهی هم نگشوده‌اند.

د. احکام فقهی که با عدالت و کرامت آدمی منافات دارند یا بوی خشونت فوق طاقت می‌دهند، چون بریدن دست و پای مفسدان یا درآوردن چشم و جواز برده‌داری و...

ه. پستی و بلندی بلاغت قرآن در آیات و سوره‌های مختلف، به‌طوری که پاره‌ای از متکلمان را وادار کرد تا به صرفه روی آورند و قرآن را غیرقابل تقلید ندانند، و منصرف کردن متجاسران را به عهده‌ی خداوند بگذارند!

و. چهره‌ی بشری خداوند در قرآن که گاه غضب می‌کند و انتقام می‌گیرد، و گاه خشنود می‌شود و شفقت می‌ورزد و مادامی که دست خداوند را در قرآن مستقیماً در کار ببینیم و محمد(ص) را در تجربه وحی، منفعل محض بشماریم و قرآن را محصول علم بی‌کران باری تعالی بدانیم، این معضلات هیچ‌گاه حل نخواهد شد. کافی است که ورق را برگردانیم و **انسانی الهی** را فاعل و خالق این اثر سترگ ببینیم که با همه «انسانیّت»اش در قرآن نشسته است و هرچه می‌گوید و می‌بیند، تجربه‌ای در افق دید او و درخور ظرفیت خرد و خیال او، و با فاعلیت تام و تمام او است؛ آن‌گاه مسالهٔ «کلام الهی» حلّ و منحّل خواهد شد و کلام محمد به‌جای کلام خدا خواهد نشست و پستی و بلندی‌های بلاغت و ورود فرهنگ عربی و قصور و فتور علمی و ظهور چهرهٔ بشری خداوند در قرآن، و ورود دعاهایی در قرآن چون سوره حمد (که گفته اند قرآن صاعد است)، تبیین مطبوع و معقول خواهد یافت، و معلوم خواهد شد که همهٔ این‌ها مقتضای انسان بودن مؤلف آن دفتر فاخر است که احوال و اطواری متغیر دارد، و گاهی بر طارم اعلی می‌نشیند و گاه تا زیر پای خود نمی‌بیند و با فروتنی تمام می‌گوید که «من بشری هستم چون شما که دچار وحی می شوم» شرط نیست که «یُوحی الَیّ»[1] را ببینیم و «انَا بَشرٌ مثلُکُم» را نبینیم. این قرآن، اگر وحی است که هست، وحی است که بشریت و محدودیت محمد(ص) در سراپای آن ریزش و پویش دارد و چون خون در عظام و عروق آن جاری است؛ و چنان‌که در جای دیگر آورده‌ام: خدا محمّد را تألیف کرد و محمد

---

۱. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...» (کهف: ۱۰۹)

قرآن را. وحی البته حقیقتی است که درجات دارد و از زمین گرفته تا زنبور و مادر موسی و محمد(ص) را فرا می گیرد (به تصریح قرآن). عارفان نیز از تجربه‌ی الهام و وحی دم می‌زدند و نصیب بردن از آن نعمت را با افتخار و ابتهاج اعلام می‌کردند. عمده، محصول وحی است که نشان می‌دهد چنان مدعیاتی رواست یا ناروا. به فرموده‌ی عیسی(ع) درخت را از میوه‌اش می‌شناسند، و به قول حافظ:

نه هر کو نقش نظمی زد کلامش دلپذیر افتد
تذرو طرفه من گیرم که چالاکست شاهینم

این‌جا مقام نقض و ابرام نبوت محمد(ص) نیست. مسلمانان، به تحقیق یا به تقلید، پذیرفته‌اند که کلام محمد(ص) از رفعتی و صلابتی و انوار و اسراری برخوردار است که به آن صفت خارق‌العاده می‌بخشد. یعنی عادتاً در کویری فرهنگی چون حجاز، روییدن گلی چون قرآن، به غایت نامحتمل و نامنتظر است و همین است آنچه در زبان تئولوژیک، معجزهٔ محمدی خوانده می‌شود و قرآن را کتابی قدسی و الهی وامی‌نماید.

***

چند سالی بر طرح «قرآن: کلام محمّد» گذشت و غبار غوغاهای عظیمی که برخاسته بود (و تا مرز تکفیر صاحب این قلم پیش رفته بود)، فرو نشست و نگارنده مجالی تازه یافت تا دوباره در آن اثر سترگ وحیانی به عین عنایت بنگرد و از دل آن دریا گوهرهای تازه صید کند. این بار چهرهٔ جدیدی از آن «ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست».

«کلامی ـ سمعی» بودن قرآن، تا پیش از این، موضوع تأمل و تحقیق بود، اکنون «رؤیایی ـ بصری» بودنش چشمک و خنبک می‌زد و به تفرج و تدّبر دعوت می‌نمود. در هر دو فرضیه، محمد(ص) فاعل بود نه منفعل؛ و گاه در جای اول شخص و گاه در جای دوم شخص و سوم شخص می‌نشست. اما در فرضیهٔ جدید گویی در مواردی، او شاهد مناظری (نه مستمع مطالبی) است که در افقی برتر از افق حسّ (خیال، رؤیا، ملکوت) صورت می‌بندد و او آن‌ها را رؤیت و روایت می‌کند. پاره‌هایی از قرآن چنان تصویری است که «سمعی ـ بصری» بودن تجربه وحیانی محمد(ص) بهترین تعبیر آن است.

به‌گواهی تاریخ، او وقتی به حالت ناهشیاری و بی‌خویشتنی و استغراق می‌رفت (که من آن را **رؤیا** نامیده‌ام، برای پرهیز از متافیزیک سنگین و دشواری که در دل واژه‌هایی چون مکاشفه و خیال منفصل و ملکوت اعلی و اسفل نشسته است، و برای این که مجهول را با مجهول تبیین نکنم، بلکه وحی مجهول را با رؤیای معلوم معنا کنم)، چیزهایی می‌دید و می‌شنید که پس از بازآمدن، برای یاران بازگو می‌کرد. یاران آن‌ها را می‌شنیدند، می‌نوشتند یا به حافظه می‌سپردند و بیست سال پس از وفاتش، آن‌ها را در دفتری گرد آوردند و نام مصحف بر آن نهادند. لذا زبان مصحف محمد(ص)، زبان عالَم ناهشیاری است (اگرچه ظاهراً به زبان بیداری است و این همان حلقهٔ مفقوده و مغفوله در کار مفسران مصحف است)، و قهراً محتاج خواب‌گزاری است.

نظریهٔ «سمعی ـ بصری» بودن قرآن و رؤیایی بودن تجربهٔ رسول پیش‌فرض تازه‌ای را در بارهٔ زبان قرآن پیش می‌نهد که برای فهم

قرآن فریضه است. *قبض و بسط تئوریک شریعت* که می‌گفت اسلام چیزی نیست جز یک رشته تفسیرهایی که از اسلام شده است، و پیش‌فرض‌های ما و معلومات و مقبولات زمانهٔ ما در فهم و تفسیر متن دخالت و وساطت می‌کنند، اینک در پرتو تئوری «رویای رسولانه»، علاوه بر پدیدارشناسی وحی، مصداق تازه‌ای از پیش‌فرض‌های زبانی می‌یابد.

قدرت تبیینی این نظریه و «پوشش دادن»اش به داده‌های قرآنی چندان است که آن را از فرضیات رقیب، محتمل‌تر و موفق‌تر می‌نماید. همین فراگیری داده‌هاست که عین دلیل بر صحّت یا تایید فرضیه است و ناقدانی که طلب دلیل می‌کنند، در این داده‌ها بنگرند وتوفیق فرضیه‌های دیگر را برای پوشش دادن به آنها ارزیابی کنند[۱]:

۱. توصیف آنچه به ماوراءطبیعت مرتبط است، از ذات و صفات الهی گرفته تا عالم مورچگان (عالم ذر و روز الست)، تا داستان خلقت و قصّه‌ی آدم، تا رفت و آمد ملائکه و شیطان و جنّ و شهاب‌های سماوی، تا حوادث پس از مرگ، تا قیامت و مشاهده‌ی مناظر غریب و نامعهود آن، تا وصف جهنم و بهشت و حشر اموات و به‌صف شدن انبیاء و اولیاء و باز کردن نامه‌ی اعمال بندگان، نصب ترازوی عدل و صعود پنجاه هزار سالهٔ ملائک به سوی عرش الهی، و قرار گرفتن تخت خداوند بر شانه‌های هشت فرشته، و نشستن خدا بر تخت و نشستن تخت او بر آب، و

---

۱. از جمله محقق ارجمند آقای یوسفی اشکوری در «پرسش‌هایی در باب وحی رؤیایی»، زیتون، اردیبهشت ۱۳۹۵. نیز نگاه کنید به مقاله زیر از سروش دبّاغ که ادلّه وحی رؤیایی را به نیکی تقریر و تحریر کرده است:
http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/۲۳۳.pdf

دمیدن در شیپور و حشر و حوش، و آتش گرفتن دریاها و کسوف خورشید و ستارگان، و تلوتلو خوردن مستانه‌ی مردم در محشر و سقط‌جنین زنان باردار، و بریان شدن پوست گنهکاران و روییدن دوباره‌ی آن، و مبادله‌ی جام‌های شراب در میان بهشت‌یان، و باغ‌های پر از انار و موز و انگور، وخدمت‌گزاری پسرکان لطیف و... چنان تصویری و بصری و سینمایی‌اند که گویا در عالم رؤیا بر پرده‌ی خیال می‌تابند. حتی اگر حقیقت آن‌ها را بی‌صورت بدانیم، مدخلیت قوه‌ی خیال محمد(ص) را در صورت بخشیدن به آن بی‌صورت‌ها نمی‌توانیم انکار کنیم.

در این موارد لحن قرآن، اولاً، عمدتاً به صیغه‌های ماضی است و خبر از امری پایان یافته می‌دهد؛ ثانیاً گویی کسی با محمد(ص) سخن نمی‌گوید، بلکه او صحنه‌ای را می بیند و روایت می‌کند که: در شیپور دمیده شده و همه بیهوش افتادند... و زمین به نور خدا روشن شد و کارنامه‌ها را باز کردند و انبیاء و شهداء را در صحنه حاضر کردند... و کافران را به‌سوی جهنم راندند و پارسایان را به بهشت درآوردند و مهمانداران به آنان درود گفتند و... بانگی برخاست که «الحمدلله ربّ العالمین» (زمر: ٦٨ ـ ٧٥)[1].

---

۱. «وَلَقَدْ أُوحِیَ إِلَیْکَ وَإِلَی الَّذِینَ مِن قَبْلِکَ لَئِنْ أَشْرَکْتَ لَیَحْبَطَنَّ عَمَلُکَ وَلَتَکُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِینَ(٦٥) بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَکُن مِّنَ الشَّاکِرِینَ(٦٦) وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِیعًا قَبْضَتُهُ یَوْمَ الْقِیَامَهِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَی عَمَّا یُشْرِکُونَ(٦٧) وَنُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِی السَّمَاوَاتِ وَمَن فِی الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِیهِ أُخْرَی فَإِذَا هُمْ قِیَامٌ یَنظُرُونَ(٦٨) وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْکِتَابُ وَجِیءَ بِالنَّبِیِّینَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِیَ بَیْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا یُظْلَمُونَ(٦٩) وَوُفِّیَتْ کُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا یَفْعَلُونَ(٧٠) وَسِیقَ الَّذِینَ کَفَرُوا إِلَی جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّی إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ ←

۲. جسمانی بودن یا نبودن حشر مردگان که از معضلات فلسفه‌ی اسلامی است، در فرضیه‌ی رؤیایی بودن وحی حلّ معقولی می‌یابد. از یک سو صدرالدین شیرازی، معاد را جسمانی می‌داند ولی در معنای جسم تصرّف می‌کند تا آن را به جسم رؤیایی و خیالی و «صور منامات» نزدیک کند و با مذاق فلاسفه سازگار آورد؛ و از سویی محدّثان و مفسّران، بر او طعنه می‌زنند که منکر جسمانیت معاد، و لذا منکر یکی از ضروریات دین شده است. ابن‌سینا هم که معاد جسمانی را قابل تحلیل و توجیه عقلی و فلسفی نمی‌یابد، سکوت می کند و می‌گوید تعبّدا سخن پیامبر را می پذیرد.

بلی، ظاهر آیات قرآن، دالّ بر جسمانیت معاد و حشر ابدان است (و لذا مخالف قواعد فلسفی)، اما اگر به یاد آوریم که زبان قرآن، زبان رؤیاست و محتاج خواب‌گزاری، آن‌گاه به آن ظواهر همچون محدّثان و فقیهان تمسک نخواهیم جست. مشکل صدرالدین این است که هم می‌خواهد زبان بیداری را حفظ کند، هم قواعد فلسفی خویش را. اما قرآن بیش از این نمی‌گوید که پیامبر در رؤیا دیده است که مردگان از خاک برمی‌خیزند؛ و دیدن جسم در رؤیا لزوماً به معنی بدن در بیداری نیست و باید تعبیر شود.

→ خزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ(۷۱) قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ(۷۲) وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ(۷۳) وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ(۷٤) وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ(۷۵)».

در مقاله‌ی هفتم از مقالات «محمّد: راوی رویاهای رسـولانه»، ایـن مسئله را به شرح خواهم آورد، بعون‌الله.

۳. آیات متشابه که محتـاج تأویـل‌انـد، در ایـن دیـدگاه همـان رؤیاهای محتاج تعبیرند و جالب آن است کـه پـاره‌ای از قـدمای مفسران، فقط آیات احکام را محکم شمرده‌اند و بقیه‌ی آیـات را از جنس متشابهات دانسته‌اند، یعنی تقریباً همه‌ی قرآن را (تفسیر *المیزان*، آل عمران: ۷). و به‌طور کلی هرجا نزد گذشتگان حاجت به تأویـل می‌افتد، نشانه‌ی آن است که حاجت به تعبیر داریم، با ایـن تفـاوت که در تعبیر خواب ، زبان دچار پیچش نمی‌شود و صنعت و تکلـف لازم نمی‌آید و امور بر وجه روشمند جریان می‌یابد.

٤. داستان آدم که بسیاری از معاصران بر اسـطوره‌ای (یـا تمثیلـی) بودنش اتفاق کرده‌اند و آن را واقعه‌ای تاریخی نمی‌دانند، تو گویی در ماوراء تاریخ رخ داده است، آشکارا صـبغه و ماهیـت رؤیـایی دارد: فرشته و شیطانش، شجره‌ی ممنوعه‌اش، سجده‌ی ملائـک، سـرپیچی شیطان، هبوط آدم و... و اصلاً معنی اسطوره همین قصه‌های آکنده از بصیرت‌های شبه رؤیاست. همچنین است قصه‌ی خضر و موسـی در سوره‌ی کهف، همچنین است خلقت شش روزه‌ی آسـمان و زمـین. درست است که امروزه، مفسران می‌کوشند تا شش روز را بـه شـش دوره تفسیر کنند، اما چنانکه فخررازی در تفسیرش آورده، مفـسرانی هم بوده‌اند که آن را واقعاً شش روز نجومی دانـسته‌انـد. ایـن سـخن مؤید این معناست که پیامبران (موسی ــ محمـد) در رؤیـا، خلقـت جهان و انسان را حقیقتاً در شش روز دیده‌اند، نه شش دوره!

۵. نظم پریشان قرآن که گاه در سوره و گاه حتی در آیه‌ی واحد خود را می‌نمایاند، وضع انسانی را نشان مـی‌دهـد کـه بـه منـاظر مختلف می‌نگرد و در این نگریستن، گاهی از این‌جا مـی‌گویـد و گاهی از آن جا! گویی هجوم معـانی و مـشاهد راه را بـر گفتـار منسجم می‌بندد، و دیده‌ها و شنیده‌ها، به‌هنجار و نابـه‌هنجـار در کلامش می‌نشینند. آیه‌ی سوم سوره‌ی مائده (آخرین سوره‌ی نازله بر پیامبر)، نمونه‌ی برجسته‌ی این پریشانی است: سخن از تحـریم مردار و خون و گوشت خوک و حیوانات قربانی شده در پـای بتـان و... آغاز می‌شود تا به این‌جا می‌رسد که امروز دین‌تان را کامل کردم و اسلام را برای شما پسندیدم، و دوباره به‌سـراغ پـاره‌ی نخـستین می‌رود که اگر کسی در تنگنا قرار گرفت و از آن محرّمات استفاده کرد، بر او باکی نیست. مفسران در ربط دادن پاره‌های مختلف این آیه آشکارا درمانده‌اند! شیعیان قطعه‌ی میانی و مربوط به کمال دین را برگرفته‌اند و آن را بـه روز غـدیر و نـصب علـی(ع) بـه وصـایت و خلافت تطبیق کرده‌اند و بر ابهام و اعضال امر افزوده‌اند (نگاه کنید به تفسیر *المیزان* که با اعتراف به گـستگی در دل آیـه، آن را متعلـق بـه واقعه‌ی غدیر می‌داند. پریشانی آیات قرآن چندان است که بعـضی را واداشته تا علمی تازه بیافرینند و از سرّی نهان در گسستگی‌هـا خبـر دهند و همّت به کشف راز آنها و گفتن ناگفته‌ها بگمارند.

در حالی که اگر پای رؤیا را به میان آوریم، حضور و وقوع چنـین گسست‌هایی بسیار طبیعی و مناسب طبع مه‌آلود خواب می‌نماید و جای هیچ شگفتی ندارد! همین‌طور است سبک قـرآن در روایـت قصه‌های تاریخی که بسیار گزینشی و مقطّع است و به عکس‌هایی ثابت از فیلمی متحرّک می‌ماند که حافظه‌ای آنها را گزینش و نقل کرده است.

٦. آیه‌ی مهمی که در قرآن به محمد(ص) می‌گوید: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»[1] (زبان خود را نگه‌دار و در خواندن قرآن شتاب نکن، قیامت: ١٦) دلالت روشن دارد که محمد(ص) با دیدن صحنه‌های رؤیایی در عرصه‌ی خیال شتاب‌زده و از فرط هیجان می‌خواسته است بلافاصله آنها را با مردم در میان بگذارد. ناظری درونی/ بیرونی (خدا یا جبرئیل به زبان تئولوژیک) او را نهی می‌کند و می‌گوید بگذار تا رؤیا به انجام رسد و ما نحوه‌ی گزارش آن را به تو بیاموزیم و آن‌گاه آنها را بر مردم برخوان «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقرآنهُ، فَإِذَا قرآناهُ فَاتَّبِعْ قرآنهُ،ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»[2]. یعنی بگذار پاکنویس شود. آنها را نیاراسته و ویرایش نشده قرائت مکن. سپس ما معنای آنها را به تو می‌گوییم.

مفسران عموماً آن را به این معنا گرفته‌اند که پیامبر از خوف فراموشی، در خواندن قرآن شتاب می‌کرد و وحی به پایان نرسیده، آن را به پایان می برد!

«سمعی ـ بصری بودن» تجربه‌ی وحی، معنا و مقتضایی روشن‌تر از این ندارد و یادآور مهار زدن‌های مولانا جلال الدین بر هیجانات الهامی خویش است، وقتی که می گوید:

زین سخن‌های چو درّ شاهوار
اندکی گر آرمت معذور دار
کز درونم صد حریف خوش نفس
دست بر لب می زنند یعنی که بس!

---

۱. قیامت: ١٦

۲. قیامت: ١٦ ـ ١٩

۷. به جرأت می‌توان گفت بیشتر مجازهای بیداری، حقیقت‌های خوابند؛ و قرآن که تصویر کردن بر اسلوبش غالب و فائق است (سیّد قطب: *التصویرالفنی فی القرآن الکریم*) آکنده از چنان تمثیلات و مجازاتی است. وقتی در قرآن می‌خوانیم که: «وَجَعَلْنَا من بَیْنِ أیْدیهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأغْشَیْنَاهُمْ فَهُمْ لَا یُبْصِرُونَ»[1]، یعنی: (سّدی پیش و پس آنان نهادیم و پرده‌ای بر دیدگان‌شان افکندیم تا نبینند). این سدّ را پیامبر در خواب دیده است. یعنی استعاره‌ی سدّ در زبان بیداری، حقیقتاً سدّ در عالم رؤیاست.

همچنین است حال رباخواران که چون جن‌زدگان نامتعادل‌اند «الّذینَ یَأْکُلُونَ الرِّبَا لَا یَقُومُونَ إلّا کَمَا یَقُومُ الّذی یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطَانُ منَ الْمَسِّ»[2] این بیان در بیداری استعاره می‌نماید، اما در رؤیای پیامبر، رباخواران واقعاً چنین دیده شده‌اند و قس علی‌هذا. همچنان که پیامبر اعمال عاملان (نه جز ایشان) را در قیامت حاضر می‌بیند و افتادن آهن از آسمان را، و بوزینه و خوک شدن بنی‌اسرائیل را، و سجدهٔ ملائک بر آدم را، و بال‌های عدیده‌ی فرشتگان را، و آتشی بودن فرشتگان را، و آتشی بودن جنّیان و خاکی بودن آدمیان را و... پر پیداست که اگر محمد(ص) در محیط دیگری می‌زیست، استعاره‌هایش عوض می‌شد و رنگ فرهنگی دیگر می‌گرفت؛ یعنی خواب‌هایش فرق می‌کرد و تصویرگری‌اش دگرگون می‌شد.

زبان پرتمثیل و پراستعاره‌ی قرآن، پرده از زبان رؤیایی آن برمی‌دارد. فی‌المثل، در باب تسبیح اشیاء، معتزله آن را کنایه از این

---

۱. یس: ۹

۲. بقره: ۲۷۵

می‌دانستند که اشیاء چنان بر پاکی خالق گواهی می‌دهند کـه گـویی تسبیح او را می‌گویند. اما مولانا و اشاعره که اهـل تأویـل نبودنـد، می‌گفتند همان تسبیح است، بی‌کم و بیش.

فاش تسبیح جمادات آیدت وسوسه‌ی تأویل‌ها نربایدت[۱]

یعنی پیامبر اکرم تـسبیح اشـیاء را حقیقتـاً شـنیده و درک کـرده است، و این البته جز در عالم استغراق و خیال رخ نمی‌دهد. و مـا البته نمی‌دانیم چگونه بوده است و باید تعبیرش کنیم. اگر این‌جـا چنـین اسـت، چـرا جاهـای دیگـر نباشـد؟ مـی‌بینـیم کـه فقـط ماوراءطبیعت بی‌صورت نیست که در خواب جامه‌ی صور خیالین می‌پوشد، بل بسی از امور و حوادث‌اند که نخست صـورت رؤیـایی دارند و سپس در کلام، تنزل می‌کننـد و بـه‌صـورت مجـاز ظـاهر می‌شوند[۲]. و تنزیل قرآن هم مگر معنایی غیر از این دارد؟

اگر روزی این آیه را می‌خواندند که:

«... فَأَذَاقَهَا اللّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ...»[۳] (خدا لباس گرسنگی و ترس را به آنان چَشاند)؛

و می‌پرسیدند مگر لباس چشیدنی است؟ و به تکلف می‌خواسـتند گره‌ی آن را بگشایند، اکنون مستقیم و بی‌تکلف می‌بینند که فضای خواب مستعد همین جابه‌جا کردن‌ها و وصله زدن‌های ناهمرنـگ است.

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۱۰۲۲

۲. سخنی که در باب استعاره آوردم بسی نزدیک است به رأی دیویدسن در مقاله ی زیر:
D. Davidson, “What Metaphors Mean,” in: Inquiries into Truth and Interpretation, 1978.

۳. نحل: ۱۱۲

استعاره‌های قرآنی را اگر اصیل و خلاق بدانیم، نه مرده و خفته و تقلیدی (که چنان جذب زبان شده‌اند که دیگر استعاره دیده نمی‌شوند)، آن‌گاه می‌توانیم پرده از جهان محمد(ص) برداریم که عالم را چگونه می‌دیده و می‌شنیده است و چه چیز را به‌جای چه چیز می‌نشانده است. می‌توان در این‌جا از سمع و لمس و ذوق و بصر هم فراتر رفت و به شم و لمس و ذوق هم رسید. یعنی رؤیای نبوی، از پرده‌ی بی‌جان سینما هم فراتر می‌رود و جان می‌گیرد و زنده می‌شود و اوصاف حیات در آن تجلی می‌کند.

وقتی سنت آگوستین با خدا می‌گوید که: «ندایت پردهٔ ناشنوایی گوشم را درید، جلالت کوری چشمم را شکافت... عطر تو را تنفس می‌کنم... تو را من چشیده‌ام... لمسم کرده‌ای و در طلب صلح و سلامت می‌سوزم»[1]، از سمع و بصر و عطر و ذوق و لمس در تجربه‌های روحانی پرده برمی‌دارد. آیا نمی‌توان گمان زد که محمد(ص) صدگام از او پیش‌تر و محرم‌تر بوده است؟

خوب است همین‌جا اضافه کنم که تفسیر استعاره‌ها خود نوعی خواب‌گزاری است و به «ترجمه‌ی فرهنگی» که در باب احکام فقهی در جای دیگر آورده‌ام، بسیار نزدیک است[2] وقتی می‌گوییم استعاره‌ی سدّ در پیش و پس، معنایش به بن‌بست گرفتار آمدن است، کاری است که نامش خواب‌گزاری است و در حقیقت گفته‌ایم اگر سدّی را در خواب دیدی، تعبیرش این است که به

---

۱. سنت آگوستین، *اعترافات*، ترجمه افسانه نجاتی، فصل ۲۷، باب دهم

۲. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، «ذاتی و عرضی در ادیان»، انتشارات صراط، ۱۳۷۸، ص ۳۰ ـ ۳۲

بن‌بستی گرفتار آمده‌ای. وقتی می‌گوییم گیج و نااستوار راه رفتن رباخواران که در قرآن آمده است، معنایش بی‌تدبیری و شکست در زندگی است، در حقیقت گفته‌ایم دیدن نااستواری و جن‌زدگی در خواب، در مقام خواب‌گزاری، تعبیرش بی‌ثباتی و بی‌تعادلی در بیداری است. اگر چنین نگاه کنیم خواب‌گزاری قرآنی بسطی شگرف خواهد یافت و باب تازه‌ای در فهم این متن مقدس، و این خواب‌نامه‌ی نبوی گشوده خواهد شد. همه‌ی متون الهی چنین‌اند و قرآن از همه الهامی‌تر و رؤیایی‌تر.

صفات مستعاری چون رحیم و سمیع و بصیر و... در باب خداوند که جای خود دارند و معناشان این است که پیامبر خداوند را در رؤیاهای خود چنین دیده است، یا خدا بر او چنان تجلی کرده است[1]. رحیمِ رؤیا را به معنی رحیمِ بیداری گرفتن و از آن رحم متعارف انسانی را فهمیدن، قطعاً ناروَاست و شبهه‌ی شر را تقویت می‌کند. همین‌طور است هدایت و اضلال الهی که قطعاً استعاری‌اند که تا خواب‌گزاری نشوند، معنی سلیم و مستقیمی نخواهند یافت و شبهه‌ی جبر را فربه‌تر خواهند کرد.

۸ زمان پریشی و قبض و بسط زمان و نقض قوانین طبیعت و علیت که نمونه‌هایش را در مقالات پنجگانه‌ی ررؤیاهای رسولانه آوده‌ام هم، از مقتضیات رؤیا و از مؤیدات رؤیایی بودن تجربه‌ی وحی نبوی است.

---

۱. چنان‌که محدثان آورده‌اند، پیامبر فرمود: «رأیت ربّی فی احسن صوره» (خدای خود را در زیباترین چهره دیدم). مسند احمدبن حنبل و سنن ترمذی

۹. در مورد تجربه سفر معراج و هم‌نوایی‌اش با وحی قرآنی، برجسته‌ترین دیدگاه، رؤیا انگاری وحی است. سفر معراج که به تعبیر ابن سینا در رساله‌ی *معراجیّه*، یک سفر عقلی بود، مشابهت تامّ با رؤیا دارد؛ خصوصاً که از عایشه آمده است که پیامبر خانه‌ی خود را ترک نکرد و بر جای خویش بود تا از استغراق باز آمد.

برتر از این مدعیّات و مأثورات، محتوای تجربه‌ی معراج است که همه تصویری، رؤیایی و محتاج خواب‌گزاری‌اند. چنان‌که حکایات معراج می‌گویند جبرائیل قدم به قدم با پیامبر پیش می‌رفت و مناظر و حوادث را برای او تفسیر می‌کرد که فی‌المثل فلان کس که بر زمین می‌افتد، حرام‌خواری است که مال مردم را خورده است و امثال آن. قرآن هم در سوره‌ی نجم که قصّه‌ی معراج را باز می‌گوید به «رؤیت» پیامبر اشاره می‌کند که: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (محمّد آنچه را به چشم دید به دل انکار نکرد).

مفسران می‌گویند در همین سفر معراج بود که پاره‌ای از تشریعات صورت گرفت و مثلا نمازهای پنج‌گانه به پیامبر آموخته شد. بهشت و دوزخ و مراتب عرش و طبقات آسمان و اصناف ملائک و ارواح مجرّده و عقول قادسه و قاهره و صور جبروتیّه، همه در این سفر بر پیامبر چهره نمودند و خود را به وی عرضه کردند و البته سفر علوی او به مقام بی‌صورتی صرف و استغراق محض ختم شد که در آن‌جا نفَس فرشتگان هم مزاحم می‌نمود:

تا کجا؟ آن‌جا که جا را راه نیست
جز سنابرق مه‌الله نیست
از همه اوهام و تصویرات دور
نور نور نور نور نور نور[1]

۱. *مثنوی معنوی*، دفتر ششم، ابیات ۲۱٤۵ ـ ۲۱٤٦

۱۰. می‌ماند فقهیات قرآن که البته عرضیّات آن‌اند (رجوع کنید به «ذاتی و عرضی در ادیان») و می‌توانستند به‌گونه دیگری باشند و به همین دلیل اصالت چندانی ندارند و نصیبه‌های نازله‌ی نبوت‌اند. اهمیّت ورود این مطالب در قرآن، به‌گمان نگارنده به این است که نشان می‌دهد از قضا این وحی‌ها از «ملکوت اعلی» و مقام جبروت نرسیده‌اند (علی‌رغم غلوّ غالیان)؛ و درخور مقام رؤیا و خیال و تخته‌بند جغرافیا و تاریخ‌اند و زبان‌شان به زبان بیداری نزدیک است و برخلاف اوصاف باری و احوال قیامت و ماجرای خلقت که بنیانی‌ترین ارکان دین و ذاتی‌ترین ذاتیات آنند و از اصل بی‌صورت‌اند و در نشأت خیال، مصوّر و مخیّل می‌شوند.

۱۱. خوب است به دعاهای پیامبر در قرآن اشاره کنم (چون سوره‌ی حمد)، که متن را آشکارا دو صدایی کرده است. این بخش از قرآن بی‌هیچ تکلّف از زبان رسول برمی‌خیزد و در این‌جا اوست که سخن می‌گوید.

۱۲. صنعت التفات یعنی در گفتار از خطاب به غیاب، و از غیاب به خطاب رفتن، نزد ادیبان یک زینت است؛ امّا در فرضیه وحی رؤیایی یک حجّت است بر استواری آن. و چنان‌که پیش از این آوردم، این صنایع اگر آگاهانه به کار روند، صنایع‌اند، اما در عالم ناهشیاری حقایق‌اند! این‌که در قرآن گاه اوّل شخص به جای دوم شخص، و گاه دوم شخص به جای اوّل شخص می‌نشیند، اتفاقی است که واقعاً در ضمیر و در خیال محمد(ص) می‌افتد، نه این‌که صنعت‌گرانه و برای تحسین و تزیین کلام بدان توسّل جوید. در هم‌تنیده شدن متکلّم و مخاطب و ناظر و نشستن یکی به‌جای دیگری در این موارد به‌نیکی مشاهده می‌شود. از باب مثال، به این آیه که نظائر بسیار در قرآن دارد، توجه کنیم:

«وَهُوَ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیَاحَ بُشْراً بَیْنَ یَدَیْ رَحْمَته حَتَّی، إذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثقَالًا سُقْنَاهُ لبَلَد مَّیِّت فَأَنزَلْنَا به الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا به من کُلِّ الثَّمَرَاتَ ، کَذَلکَ نُخْرِجُ الْمَوْتَی، لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ»[1] (**او**ست که بادهای مبشّر رحمت را روانه می‌کند تا ابرهای سنگین را بر دوش کشند و **ما** آنها را به سرزمین‌ای مرده می‌فرستی...)

گویی ابتدا کسی (پیامبر) می‌گوید که خدا بادها را می‌فرستد و سپس خدا خود زمام سخن را به‌دست می‌گیرد و می‌گوید ما ابرها را می‌رانیم! این جابه‌جایی حاضر و غایب، نه در عبارت که در متن واقعیت (رؤیا) اتفاق می‌افتد و گاه پیامبر از زبان خدا سخن می‌گوید و گاه خدا از زبان پیامبر. چند صدایی بودن قرآن را در این نمونه‌ها می‌توان تحقیق و تصدیق کرد. تکلیف قُل‌ها و انزلناهای قرآن هم این‌گونه معلوم می‌شود.

***

باید به تأکید بیاورم که همه آنچه بر پیامبر رفت، و همه آنچه بر جان او نشست، برآمده از قوّت نفس و تیزی چشم باطن و تخیّل خلاق و تجربه کشّاف و توانایی عقلی بی‌نظیر او بود که همه از مواهب خاصّه ربّانی بودند و به او رخصت می‌دادند تا درخور ظرفیت بشری خویش، افق‌های دوردست را ببیند و اخگرهایی از عالم غیب به عالم شهادت آورد و آتش در خرمن تعادل تاریخ زند. محوریت و مدخلیّت پیامبر در پدیده وحی اجتناب‌ناپذیر و انکارناپذیر است و همه دین حول محور شخصیّت و تجربه او می‌گردد و او حول محور خدا. اگر محمّد(ص) تجربه‌های دیگری

---

۱. اعراف: ۵۷

داشت، اسلام محمّدی هم رنگ و عطر دیگری مـی‌گرفـت. همـه ادیان، به تصریح قرآن، اسلام‌اند: **اسلام موسوی** داریـم و **اسـلام عیسوی**، و دین مسلمانان **اسلام محمّدی** است، سـلام الله علـیهم اجمعین.

قرب محمّد(ص) با خدا، کلام و رؤیای او را الهی می‌کنـد، بـدون اینکه ذرّه‌ای از محمّدی بودن آن بکاهد، و لذا درست است که:

گرچه قرآن از لب پیغمبـــــــر است
هرکه گوید حق نگفت، او کافر است[۱]

و در عین حال درست است که:

دم که مرد نایی اندر نای کـــــــرد
درخور نای است نه در خورد مـرد[۲]

یعنی محمّد(ص) از خدا پر می‌شود و خدا بـه قامـت و قـواره محمّد(ص) درمی‌آید و لذا سخن محمّد درخور علم محمّد است، نه درخور علم خدا. چون نوری بی‌رنگ که از حبابی رنگین بتابد و رنگ حباب را بگیرد. محدودیت زاینـده نقـصان اسـت و هـیچ محدودی نمی‌تواند کامل باشد. نقصان مؤثر در اثر َو نقصان مؤلف در تألیف جاری می‌شود، و لذا قرآن َکـه تـألیف انـسانی بـدیع و رفیع، امّا ناقص و محـدود اسـت، بـه هـیچ روی و از هـیچ نظـر نمی‌تواند کامل باشد. محمّد خود واقف و معتـرف بـود کـه: «مـا عَرَفناکَ حَقّ مَعرِفَتِک» (خدایا تو را چنان‌که باید نشناخته‌ایم) و اگـر

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۲۱۲۱

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۱۷۹۳

شناختش از خدا، که قرب عاشقانه با وی داشت، چنین اســت، از دیگــر چیزها چه می‌توانست بود؟ پس ورود نقصان‌هــای علمــی و فلــسفی در قرآن جای هیچ شگفتی ندارد. (ربّ زدنی علماً). و خدا هنوز حــرف‌هــا دارد که نگفته است؛ و نمی‌توان گفت با آمدن قرآن و آخرین پیامبر، وحی و الهام پایان پذیرفت و حرف تازه‌ای برای خدا نمانده است؛ بلی مانــده است و لذا بسط تجربه نبوی ممکن است:

«قُلْ لَوْ کَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِکَلِمَاتِ رَبِّی لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ کَلِمَاتُ رَبِّی وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً * قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ یُوحَی إِلَیَّ أَنَّمَا إِلَهُکُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ کَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا یُشْرِکْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً»[1]

و نتیجه آن‌که: قرآن یا کلامی اســت مــستعار، مخلــوق ذهــن و محصول تجربه محمّد(ص) (فرضیه اوّل) یا رؤیایی است جانــدار و مخلوق خیال خلّاق و صورت‌گری محمّد(ص) (فرضیه دوم).

این دو فرضیه (که دومــی، اوّلــی را هــم در بطــن خــود دارد)، دو پیش‌فرض‌اند برای فهم متن قرآن، و لذا در پروژه «قبض و بــسط» به‌درستی می‌گنجند و نه تنها میان‌شان تعارضی نیــست (بــرخلاف پندار پاره‌ای از ناقدان) بل کمال هماهنگی و همبستگی است[2].

سخنی با جناب بازرگان

حال نوبت آن رسیده است که پاسخ پرسش‌های دوست مــشفق جناب آقای عبدالعلی بازرگان را به‌شرح بیاورم.

۱. کهف: ۱۰۹ ـ ۱۱۰

۲. یوسفی اشکوری، حسن، سایت زیتون، اردیبهشت ۱۳۹۵

یکم: می‌گویند «زبان رؤیا، زبان رمز و تأویل است» که «ربطی به ابلاغ رسالت آشکار توحیدی» ندارد! قرآن «بلاغ بیّن و انذار مبین و به لسان عربی مبین» است و این زبان کجا و زبان رمز و رؤیا کجا؟

بلی، زبان رؤیا محتاج خواب‌گزاری است. و خواب‌های ساده داریم و خواب‌های پیچیده. امّا سؤال من این است که این قرآن مبین، که لاجرم باید پیام‌هایی بسیار آشکار داشته باشد، پس چرا:

ـ این همه محتاج تأویل و تفسیر شده است؟

ـ چهارده قرن است مفسّران در پرده‌برداری از مراد و معنای آن می‌کوشند؟ و این همه اختلاف بر سر معانی آن پیدا شده است؟

ـ صاحب تفسیر *المیزان* در تفسیر آیه «وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْکِ سُلَيْمَانَ...»[1] می‌نویسد: این آیه یک میلیون و دویست هزار معناَ برمی‌دارد؟ همچنین است آیه «أَ فَمَنْ كانَ عَلى بَيِّنَه مِنْ رَبِّه وَ يَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ وَ مِنْ قَبْله كِتابُ مُوسى إِماماً وَ رَحْمَةً...»[2]

ـ متشابهاتَ کهَ تأویلَشان بَرَ کَسی آشکار نیَست، چه جایی در قرآن «مبین» دارند؟

ـ از معتزله و اشاعره یکی اختیاری شده و دیگری جبری و هر دو به استناد به قرآن «مبین»؟

ـ آیات متشابه مگر علامت دارند؟ و مگر نوع و تعدادشان معلوم است که به‌راحتی از بقیه آیات جدا شوند؟

اختلاف بر سر آن آیات چندان است که حتی خود آیه‌ای را که سخن از آن تقسیم‌بندی می‌گوید، به متشابهات نزدیک کرده است.

---

۱. بقره: ۱۰۲

۲. هود: ۱۷

هستند مفسّرانی که بیشتر آیات قرآن را متشابه می‌دانند و اگر نیک بنگریم، محکم و متشابه اختصاص به قرآن ندارد و در همه متون هست، و سرّش این است که زبان بالذّات چنین اقتضایی دارد، نه این‌که خدا عمداً بعضی آیات را متشابه و بعضی را محکم آورده است. و لذا همه به‌طور یکسان باید مورد تعبیر قرار گیرند.

از دوست مشفق مکرّم در عجبم که در دوران اوج فلسفه زبان و دانش هرمنوتیک (تئوری تفسیر)، از «مبین» بودن امری (زبان) سخن می‌گوید که امروزه اولین وصفش نزد دانایان فنّ این است که ذاتاً ناشفّاف است! لاجرم به قیاس با سخن ایشان باید گفت ۱٤۰۰ سال است که مفسّران دماغ بیهوده پخته‌اند و جهد بی‌توفیق کرده‌اند و آب به غربال پیموده‌اند و هیاهوی گزاف درانداخته‌اند و پرده بر چهره شفّاف حقیقت کشیده‌اند و شراب صافی قرآن را دُردآلود کرده‌اند و راز «مبین» بودن قرآن را درنیافته‌اند!

امام علی(ع) که ابن عبّاس را به محاجّه با خوارج فرستاد، به او توصیه کرد که با آنان به گفتار پیامبر احتجاج کن نه با قرآن! چون قرآن «حمّال ذو وجوه» است، یعنی احتمالات بسیار در آن می‌رود. تقول و یقولون: «تو می‌گویی و آنها هم می‌گویند و به جایی نمی‌رسد». و گفت قرآن: لاینطق بلسان و لابدّله من ترجمان: «قرآن خود سخن نمی‌گوید و مترجم لازم دارد». مستفاد ازین مقدمات این است که «مبین» خود چندان مبین نیست و باید تبیین شود! به قول حافظ:

گفتم گره نگشوده‌ام زان طرّه تا من بوده‌ام
گفتا منش فرموده‌ام تا با تو طرّاری کند

دوم. نکته دوم ایشان این است که: هزاران شهید خفته به خون، «چه بانگ بیداری از آن انذار شنیدند که اینک باید سراغ خواب‌گردان(؟) بگردیم؟»

پاسخ همان است که آمد. به علاوه شهیدان خفته به خون، افزون بر قرآن، کلمات پیامبر را هم در اختیار داشتند که به تصریح امام علی، در سهولت فهم از قرآن سبق می‌برد.

سوم. فرموده‌اند: قرآن منکران را به مبارزه می‌طلبد تا سوره‌ای مشابه این کتاب بیاورند. (باید دید جایگاه این آیات در تئوری «رؤیای رسولانه») چگونه تبیین می‌شود؟

پاسخ ساده و آماده است: منکران از هر کجا و هر کس، از خفتگان و بیداران که می‌توانند، بروند کمک بگیرند و کتابی چون قرآن تألیف کنند. داوری در موفق بودن یا نبودن‌شان با اهل فنّ است، درست شبیه آن‌که بگوییم اگر کسی می‌تواند برود و اشعاری چون اشعار حافظ بسراید و بیاورد!

چهارم. فرموده‌اند: «قرآن نزدیک ۳۰۰ بار از واژه‌های نزول و تنزیل استفاده کرده و این بدین معناست که خداوند حقایقی را به‌طور خالص برای هدایت بشر نازل کرده است».

خیال و رؤیا هم عین نزول بی‌صورت در «صورت» است. این نزول مکانی و زمانی نیست، از بالا به پایین نیست، بلکه نزولی است مجازی و مستعار. امّا خالص بودن وحی بدین معنا که حتّی با زبان عربی هم نیامیخته باشد، ناممکن است؛ زبان عربی که هزار تنگنا دارد و هزاران قید بر معنا می‌گذارد. به‌علاوه فوران و جوشش ذهن پیامبر هم عین فعل خداوند فوّاره آفرین است.

بلی در طبع هر داننده‌ای هست
که با گردنده گرداننده‌ای هست

پنجم. فرموده‌اند: «پیامبر بارها در جواب کسانی که تغییر یا جابه‌جایی آیات را مطالبه می‌کردند، به‌صراحت پاسخ داده است: من از جانب خویش توان هیچ تغییری ندارم».

درست است پیامبر آگاهانه اختیار و توان و جرأت و حقّ تغییر آیات را نداشت. نزول آیات متعلّق به مرحله ناهشیاری و غیبت حواس ظاهری وی بود. در عین حال نسخ آیات هم که صورت می‌گرفت، در رؤیا بود، نه در بیداری.

ششم. فرموده‌اند: «به پیامبر گفته شده: ما این کتاب را به حق (نه خواب و خیال) به‌خاطر مردم بر تو نازل کردیم».

دو واژه «خواب و خیال» که افزوده‌ی ایشان بر آیه کریمه است، جای شگفتی و گله دارد! مگر رؤیا نمی‌تواند حق باشد؟ ثانیاً این همه تخفیف خواب و آن را با خیال (لابد آشفته و پریشان) قرین کردن، چرا؟ مگر از امام علی نرسیده که «رؤیای انبیاء وحی است»؟ مگر فردوسی نگفت:

تو مر خواب را بیهده نشمری یکی بهره‌دانی ز پیغمبری

مگر پیامبر نگفت که خواب یک جزء از ٤٦ جزء نبوّت است؟ مگر شیخ اشراق و دیگران این همه در باب رؤیاهای مختلف فلسفه‌ورزی و قلم‌گردانی نکرده‌اند. مگر خواب‌های صادقه و صالحه و مَلَکی نداریم؟ چرا باید با عالم خواب این همه بیگانه باشیم که بی‌اختیار آن را با اوهام مالی‌خولیایی و آشفته یکی بگیریم؟

مگر معراج پیامبر را پاره‌یی از مفسّران و حکیمان از جنس رؤیا ندانسته‌اند؟ مگر رؤیای یوسف و ابراهیم، خواب باطل و پریشان بود و حقّ نبود؟

هفتم. آورده‌اند: «کشفیات چند دهه اخیر از نظر عددی در الفاظ و حروف قرآن... حقایق شگفت‌آوری را آشکار کرده است که مطلقاً نمی‌توان آن را با تئوری رؤیاپنداری توضیح داد!

لاجرم منظورشان عدد ۱۹ و مضارب عدیده آن در قرآن است. (مدّعیات رشاد خلیفه که خود را نهایتاً پیامبر میثاق خواند). از صحّت و سقم آن «کشفیّات» که بگذریم، بر من آشکار نیست که چرا با تئوری رؤیا سازگار نیست! اگر آمدن آن مضارب عددی محصول وحی است، رؤیا هم همان وحی است و چرا نتواند زاینده‌ی آن «معجزه» باشد؟ رؤیا بیان مکانیزم وحی است و بس.

هشتم. آورده‌اند: «عمده آیات استنادی مبتکر محترم تئوری رؤیاپنداری قرآن، مرتبط با موضوع قیامت است... زبان قرآن در بیان این امور... زبان تشبیه است».

در مقدمه مبسوط این نوشتار، وسعت دایره رؤیاهای قرآنی را باز نمودم و حاجت به تکرار نمی‌بینم.

نهم. آورده‌اند: «قرآن همواره در مورد رؤیا واژه تأویل را به‌کار برده است که معنای وقوع خارجی یک خبر و نتیجه یا علّت غایی دارد... آیا اصطلاح تأویل متن یا خواب‌گزاری قرآن... بدعتی در دین نیست؟»

باید از تعبیر «بدعت در دین» گله کنم و آن را قواره‌ی قلم آن دوست مشفق ندانم! از این که بگذریم، سخن ایشان به این می‌ماند که بگوییم چون در قرآن واژه هرمنوتیک نیامده، نباید آن را به‌کار

بریم. هرچه هست صاحب آن فرضیه با دلایلی به نتیجه‌ای رسیده که بهترین تعبیر برای آن را خواب‌گزاری می‌داند. بلی، قرآن آن را برای فهم متن نیاورده، ولی مگر منع کرده است؟ گمان ندارم هیچ منع شرعی و عقلی و اخلاقی برای آن یافت شود یا چنان شرم‌آور باشد که بدعتی دینی تلقّی گردد.

دهم. فرموده‌اند: قرآن به‌وضوح گفته است که «تأویل متشابهات قرآنی را فقط خدا می‌داند».

درست است، ولی مگر نظریه‌ی «رؤیای رسولانه» به دنبال یافتن تأویل متشابهات است؟ نظریه‌ی «رؤیای رسولانه» راهی است برای فهم معانی آیات قرآن از طریق فهم مکانیزم وحی، با پیش‌فرض رؤیایی بودن زبان قرآن و لزوم خواب‌گزاری آن. و این با «تأویل ممنوع» به‌هیچ رو مطابقت و مجانست ندارد. بگذریم از این‌که قصّه تأویل مُجاز و ممنوع از مناقشات مستمر و پایان نایافته مفسّران بوده و هست.

استاد محترم، آقای بازرگان، در جای جای نوشته خود به این معنا اشاره کرده‌اند که آیا مؤمنان باید ۱٤۰۰ سال منتظر و معطّل، محروم و تشنه لب می‌ماندند تا غریبه‌ای از راه برسد و راه درست فهم قرآن را به آنان تعلیم دهد؟

توضیح من این است که این قصّه منحصر به قرآن نیست. امروزه پس از پنج هزار سال تمدّن بشری، فیلسوفان زبان اندک‌اندک به شخصیت افسون‌گر و رازهای پرپیچ و خم زبان نزدیک می‌شوند و آن را از نو کشف می‌کنند. چه عجب اگر درباب زبان قرآن هم تأمّلی تازه برود و دریچه نوینی بر فهم آن

باز شود. این تأملات تازه فهم قرآن را روش‌مندتر خواهد کرد. این‌که هرجا متن را دشوار یافتیم به سلیقه و مزاج خود آن را متشابه و کنایی و تمثیلی به‌شماریم (کاری که تاکنون عموم مفسّران کرده‌اند)، رخت برمی‌بندد و به‌جای آن روش و زبانی یک‌دست می‌نشیند که در آن هیچ کنایه و استعاره تزیینی و مصنوع و تحمیل شده بر زبان نیست. بل، همه آنچه قبلاً استعاره و تمثیل خوانده می‌شد، اکنون به زبان رؤیا تحویل می‌شود و به خواب‌گزاری حاجت می‌افتد.

خرده‌ی دیگر که استاد بازرگان بر این خادم بزرگان می‌گیرند، این است که چرا دستی نمی‌جنبانی و قلمی نمی‌گردانی و خود چند آیه را خواب‌گزاری نمی‌کنی و حجاب از چهره این عروس نوظهور برنمی‌گیری و دل مشتاقان را شاد نمی‌گردانی؟

از شأن ایشان به دورست، امّا پاره‌ای از ناقدان و معترضان چنان از خواب‌گزاری متن سخن می‌گویند که گویی قرار است شعبده‌ای صورت گیرد و کبوتری ناگهان از میان دستمالی به پرواز درآید و موجب حیرت و بهجت تماشاچیان شود!

سخن من این است که:

ـ آیا کافی نیست که اکنون بی‌تکلّف و تعسّف می‌توانند بگویند که همه آیات معاد، رؤیایی است و دست‌کم برداشت‌های ساده‌ای که تاکنون از آنها می‌شده، مشکوک است؟

ـ آیا کافی نیست که تسبیح اشیاء و تخت الهی و نور بودن خدا را عین تجربه محمّد(ص) بدانند و برای درک و فهم آن به یمین و یسار نروند؟

ـ کافی نیست که اکنون همه اوصاف الهی را رؤیایی (مجـازی) می‌دانند و خداشناسی خود را تنقیح و تهذیب می‌کنند؟

ـ کافی نیست که اکنون درک تازه ای از زبان کنایی ـ اسـتعاری قرآن و صنایع ادبی و بلاغی آن پیدا می‌کنند و آن را عـین تجربـه رؤیایی محمّد(ص) می‌شمارند؟

ـ آیا کافی نیست که دیگر تجربه وحیانی محمّـد(ص) را منحـصر به سمع و کلام نمی‌دانند و عنصر رؤیت و ذوق و لمس و شمّ را هم در آن داخل می‌کنند؟ چرا باید وحـی را فقـط بـه حـس شـنوایی محدود کرد؟ دلیلی داریم؟

ـ آیا کافی نیست که درکشان از جنّ و مَلَـک و شـیطان و... دیگـر درکی عامیانه و تجسّمی نیست و آن را صوری رؤیایی در تجربـه محمّدی می‌دانند؟

ـ اگر روزی دست و پا می‌زدند که اصابت شـهاب بـه شـیاطین را چگونه معنا کنند، اکنون می‌دانند که این خوابی است که پیامبر دیده و در جهان خارج هیچ شهاب سنگی هیچ دیوی را از پـای در نیـاورده است؟ باری، اگر هم به‌حقیقت آن امـور راه نیـابیم، جهـل مرکّـب را عجالتاً از خود می‌زدایـیم تـا وقتـی کـه آفتـاب حقیقـت از سـحاب احتجاب به‌درآید و نفوس و عقول را نورانی کند.

خواستن خواب‌گزاری آیات از صاحب فرضیه «رؤیـای رسـولانه» مانند آن است کـه از یـک فیلـسوف علـم خواسـتار علـم شـویم! نمی‌توان به فیلسوف گفت اگر می‌گویی طبیعت قوانینی دارد، چند قانون را خودت برای ما کشف کـن! کـشف قـوانین کـار عالمـان است. سر و کار نگارنده با تئوری تفسیر است، خـود تفـسیر را از مفسّران و خواب‌گزاران باید انتظار داشت.

والسلام علی من سمع فوعی و دعی الی رشاد فهـدی و اخـذ بحجزه هاد فنجی...

بر ما بسی کمان ملامت کشیده‌انـــــــــد
تا کار خود از ابروی جانان گشاده‌ایـــــم
ای گل تو دوش داغ صبوحی کشیـــــده‌ای
ما آن شقاییم که با داغ زاده‌ایـــــــــم
پیر مغان ز «گفته» ما گر ملول شـــــــد
گو باده صاف کن که به عذر ایستاده‌ایـــم[1]

۱. حافظ، *دیوان*، غزل ٣٦٤

محمّد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه(۷)
زبان رویا، زبان حال

مقدمه

دوست مشفق و قرآن پژوه محترم، جناب آقای مهندس عبـدالعلی بازرگان، طال عمره و دام فضله، بر سخنان من در بی‌بی‌سی فارسی در باب قرآن، خرده گرفته‌اند و با استفاده از آیات قرآن کوشیده‌اند تا سستی و نادرستی آراء مرا نشان دهند. این جهد مشکور، مرا بر آن داشت تا بار دیگر در توضیح و تنقیح مرادات خود بکوشـم و آنها را در جامه‌یی تازه عرضه کنم و تفسیر خود از آیات مـذکوره را به‌روشنی و بی‌تکلّف بیاورم و چراغ «رؤیای رسولانه» به‌دست، تاریکی‌ها را بزدایم. پیش از ایشان، آقای مصطفی حسینی طباطبایی نیز در نظریهٔ «رؤیای رسولانه» ضعف‌های مخرّب دیده‌اند و نقدهای مکرّر نموده‌اند. این نوشته به افادات ایشان نیز ناظر است. به بهانه

این نقد، نگارنده پاره‌یی از آراء ناگفته خویش را درین مقال آورده و کوشیده است تا بحث از رؤیای رسولانه را به خاتمت برساند.

نکات آغازین

در آغاز، لبّ لباب و عصارهٔ مفاد نظریـــهٔ «رؤیـای رسـولانه» را می‌آورم تا
وضوح مدّعا، پاره‌ای از کژخوانی‌ها را بزداید و سستی‌های محتمل را آفتابی‌تر کند:

۱ـ قرآن کتابی وحیانی است.

۲ـ وحی همان رؤیاست.

۳ـ رؤیا پدیده‌ای سمعی ـ بصری ـ شمّی ـ ذوقی ـ لمسی است.

٤ـ زبان رؤیا بشری است.

۵ـ فهم زبان رؤیا، محتاج خواب‌گزاری (تعبیر) است.

٦ـ رؤیا محصول ذهن و ضمیر خلاّق و کشّاف پیامبر است.

۷ـ پیامبر، در پدیدهٔ وحی، فاعلیّت و کاشفیّت دارد.

۸ـ قرآن گزارش رؤیاهای پیامبر و به زبان اوست.

۹ـ پیامبر، چون همه موجودات امکـانی، منـدکّ و مـستحیل در وجود واجب است و فاصله‌ای میان پیامبر و خدا نیست.

۱۰ـ پیامبردر لحظات ویژه‌ی وحـی، پـر از خداسـت و بـی‌اراده و بی‌خویشتن است.

۱۱ـ پیامبری یک تجربه است و پیامبر به‌تدریج پیامبرتر می‌شـود و رؤیاهایش ژرفا و فراخنای بیشتری می‌یابد.

۱۲ـ اسناد تکلّم به خداوند، اسنادی مجازی است، چـون اسـناد دست و پا و گوش و چشم.

۱۳ـ تأویل مفسّران پیشین چیزی نبود، جز نوعی خواب‌گزاری ناقص.

۱٤ـ در رؤیا زنجیره‌های زمان و علیّت گسسته می‌شوند و معانی منتزع جامهٔ خیال می‌پوشند و حقایق نامحسوس در صورت‌های محسوس ظاهر می‌شوند. این صور محسوس از فرهنگ زیسته‌ی پیامبر برگرفته می‌شوند.

۱۵ـ قصّهٔ آدم و ابلیس و خلقت آغازینِ آدمیان از گِل و رستخیز وحوش و سوختن دیوان به شهاب ثاقب، و نشستن خدا بر تخت و استقرار تخت خدا بر آب، و آتش گرفتن دریاها و سوختن گنهکاران به آتش و سربرآوردن مردگان از خاک و حاضر آوردن ترازوی عدل در روز پنجاه هزار ساله قیامت، و گردش فرشتگانَ به دور تخت خداوند، و خیمه زدن حوریان در باغ بهشت، و گفتگوی بهشت‌یان و دوزخ‌یان و کسوف خورشید و تیره شدن ستارگان و نزول ملائکه در شب قدر، و افتادن آهن از آسمان، و معراج پیامبر و... (که همه در قرآن آمده‌اند)، همه از جنس رؤیاهای پیامبرانه‌اند، نه پاره‌ای از تاریخ انسان، و نه پاره‌ای از واقعیت کیهان، بل صور رؤیایی و خیالین‌اند که باید تعبیر شوند.

۱٦ـ فرشتگان و شیاطین، تصاویر رؤیایی نیروهایی بی‌صورت‌اند.

۱۷ـ پیامبران یا عارفانی دیگر، می‌توانند قَصّهٔ مبدأ و معاد و اسطوره‌ی آغاز و انجام آفرینش را به گونه‌ای دیگر تخیّل و تصویر کنند. این صورت‌ها با قدرت تصویرگری صاحبان رؤیا ربط وثیق دارند.

۱۸ـ تفاوت پیامبران به تفاوت رؤیاها و توان تصویرگری و کشف هنری آنان است.

۱۹ـ پیامبران وظایفی ناسازگار و دشوار دارند. از یک سو باید بر بی‌صورت‌ها، صورت بیفکنند و از سویی به مخاطبان بگویند در صورت‌ها نمانند و از آنها درگذرند.

۲۰ـ کلام محمّد، کلام خداست و کلام خدا معنایی دیگر نـدارد و تصویرگری محمّد در حکم تصویرگری خداست، گرچه به دیـدهٔ حقیقت‌شناسان و وحدت‌بینان، عـین یکدیگرنـد. «وَمَـا رَمَیْـتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللّهَ رَمَی»[1]

صورت سرکش گدازان کن به رنج
تا ببینی زیر او وحدت چو گنـــج[2]

مُدل و معارف بیست‌گانهٔ یادشده، که هیچ یک از متن قرآن بـر نیامده‌اند، کمترین بهـره‌شـان ایـن اسـت کـه سـؤالات بیهـوده را می‌روبند و از خانهٔ ذهن بیرون می‌ریزند. دیگر کسی نمی‌پرسد آدم چند هزار سال پیش بر زمین آمد، یا نسل و نسبش چگونـه ادامـه یافت، یا قامتش چند ذراع بود یا قبرش کجاست؟ آیا دخترانش با پسرانش نکاح کردند یا حوریّه‌ای از آسمان آمـد و پـسران آدم را به‌دام انداخت؟ آیا قصّهٔ آدم با داروینیزم منافات دارد یا نه؟ تخـت خدا از چه جنس است، زمرّد یا طلا یا چوب؟ گِل چگونه بدل به گوشت شد؟ خدا در آن چگونه دمیده است؟ شَـیطان چـرا بـرای فریفتن آدمیان مهلت یافت؟ شجرهٔ ممنوعه، میوه‌اش چه بود، گندم یا سیب یا...؟ آدم از کدام بهشت بیرون آمد و بر کدام نقطه از زمین پا نهاد؟ جدّه یا سـریلانکا یـا...؟ ایـن‌هـا و صـد سـؤال بیهـوده و بی‌جواب دیگر که از واقعی پنداشتن منقولات و تـاریخی دانـستن

---

۱. «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ ۚ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى** ۚ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا ۚ إِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال: ۱۷)

۲. مولوی مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ٦٨٦

قصص برخاسته‌اند، به‌طرفة العینی محو می‌شوند و در بستر رؤیاهایی می‌خسبند که از عالم خیال می‌آیند و به عالم خیال می‌روند و حظّی از تاریخیّت ندارند. نزاع معاد جسمانی و روحانی هم از میان برمی‌خیزد و معلوم می‌شود که آیاتی چون «مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فيها نُعيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى»[۱] (از خاک‌تان بیافریدیم و در خاک‌تان فرو می‌بریم و از خاک‌تان بیرون می‌آوریم) هیچ دلالتی بر آدمیان گِل‌نهاد و رستاخیز جسم بنیاد ندارند و صرفاً رؤیاهایی هستند که در آن خروج آدمیان از گورها دیده شده است؛ امّا این‌که این خروج رؤیایی از گور تعبیرش چیست، می‌ماند تا معلوم شود. «این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید» و اجمالاً رستاخیزی در راه است و نه بیشتر.

و بر این قیاس است همهٔ اوصاف و احکام قیامت و همهٔ صفات و افعال خداوند، چون فرستادن باد و باراندن باران و دمیدن روح و گرفتن جان‌ها و نصرت مؤمنان در جنگ و ارسال فرشتگان و غضب کردن بر ظالمان و بر گرفتن ذریّهٔ آدم از اصلاب آدمیان و امثال ذلک. شتاب کردن و این مناظر را که پیامبر به چشم خیال بر پردهٔ رؤیا نظاره کرده و برای ما بازگفته، بی‌پروا به زبان بیداری خواندن و معنی کردن، بی‌باکی نابخشودنی است. دست‌کم متشابهات قرآن را به‌راحتی می‌توان و می‌باید رؤیایی خواند و با این کلید قفل‌شان را گشود. (این‌که متشابهات کدامند و چگونه از محکمات تفکیک می‌شوند، خود از معضلات علم تفسیرند. بوده‌اند مفسرانی که فقط آیات فقهی را محکمات شمرده‌اند و بقیه

---

۱. طه: ۵۵

را متشابهات، و این با نظریهٔ رؤیای رسولانه بسی نزدیک است، گرچه درین نظریه همه آیات، رویایی و متشابه‌اند. درجات تشابه متفاوت است).

با این که رسم استدلالیان نیست، در این‌جا برای آرامش خاطر مؤمنان و اقناع ضمیر محققان، سه قول از سه تن از اکابر علماء اسلام را می‌آورم تا گمان نرود که «رؤیای رسولانه» بدعتی ضالّه و مضلّه است، و معلوم شود که زیرکان و نازک اندیشانی که در تقوا و تشرّعشان شبهه‌ای نمی‌رود، سالک همین سبیل بوده‌اند و «سماع سادهٔ کلام از جبرئیل» را حقیقت وحی نمی‌انگاشته‌اند.

۱. «سحر و کرامات و معجزه، همه از خواص قدرت دل آدمی است، اگر چه میان ایشان فرق بسیار است»[1]

«گمان مبری که رسول از بهشت خبر باز داد به تقلید و سماع از جبرئیل... لیکن رسول، بهشت را بدید و بهشت در این عالم به حقیقت نتوان دید، بلکه وی بدان عالم شد و از این عالم غایب شد و این یک نوع از معراج وی بود» (همو)[2].

۲. هرچه توان فهمش را نداری، قرآن آن را چنان با تو در میان می‌گذارد که گویی در خوابی و لوح محفوظ را می‌خوانی و حقایق بر تو متمثّل می‌شوند، تمثّلاتی محتاج تعبیر، و همین است سرّ آنکه گفته‌اند تأویل از جنس تعبیر است»[3].

قول نخستین از غزّالی، مدلولش این است که قرآن که معجزهٔ نبوی است، از «خواص قدرت دل» پیامبر است و این عین مدلول

۱.غزّالی، ابوحامد، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیوجم، ج اول، ص ۳٤

۲. همان، ص ۹۲

۳. صدرالّدین شیرازی، *مفاتیح الغیب*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج اوّل، ص ۱۵۸؛ همین عبارات در مقدمه چهارم *تفسیر صافی* تألیف فیض کاشانی هم آمده است.

«نظریهٔ رؤیای رسولانه» است که قرآن از ضمیر پیامبر می‌جوشد و بر زبانش می‌نشیند. به‌قول مولانا:

کان قندم، نیستان شکّرم
هم ز من می‌روید و من می‌خورم[1]

۳. «عایشه می‌گوید: اوّل چیزی از وحی که بر رسول خدا ظاهر شد، رؤیای صادقه بود... پس به‌قول عایشه آن شش ماه بلکه همه عمر پیغمبر دراین دنیا بر همین منوال بود، یعنی خواب در خواب بود... و آنچه از این قبیل وارد شود، آن را عالم خیال نامند و به همین جهت محتاج تعبیر است... آن‌گاه که وحی بر پیغمبر نازل می‌شد، آن حضرت از محسوساتی که عادتاً در آن قرار داشت، ربوده می‌گشت و پوشیده می‌شد و از حاضران مجلس نهان می‌ماند و پس از اتمام وحی به حالت پیشین بازمی‌گشت، آنچه پیامبر به هنگام نزول وحی ادراک می‌کرد، در عالم خیال بود، ولی او را خفته نمی‌گویند»[2]

نیز افزودنی است که بنا بر نقل قدیمی‌ترین تاریخ زندگی پیامبر اسلام، پنج آیه آغازین سورهٔ علق، در غار حرا و در خواب بر پیامبرعلیه السلام فرو خوانده شده است:

پیامبر خدا، که درود خدا بر او باد، گفت که در خواب بودم که جبرئیل نزد من آمد و نمدی آورد که درآن حریری بود و گفت

۱. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر دوم، بیت ۲۴۳۰
۲. ابن عربی، *فصوص الحکم*، ترجمه محمدعلی موّحد و صمد موّحد، فصّ حکمت نوری در کلمهٔ یوسفی، صص ۴۵۱ ـ ۴۵۲

بخوان. گفتم: خواندن نمی‌دانم. مرا چنان فشرد که پنداشتم خواهم مرد. مرا رها کرد و دوباره گفت: بخوان! گفتم: خواندن نمی‌دانم. مرا فشرد چنان‌که پنداشتم خواهم مرد. مرا رها کرد و باز گفت: بخوان! گفتم: چه بخوانم؟ این را گفتم تا مرا دوباره نفشارد. گفت: بخوان به نام خدایت که خلق کرد. «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِی خَلَقَ؛ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ...»[1]. من هم خواندم. آنگاه وی رفت و من از خواب بیدار شدم، گویی نامه‌ای در دلم نگاشته‌ام. سپس از غار بیرون آمدم. به میان کوه که رسیدم صدایی را شنیدم که می‌گفت: ای محمّد، تو رسول خدایی و من جبریلم...[2].

افزون بر نکات یاد شده، نیکوست که نکتهٔ تاریخی ـ تفسیری دیگری را بیاورم و مقدمه را پایان بخشم. آیه ۱٦۳ سورهٔ نساء می‌گوید: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْکَ کَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا». ای پیامبر به تو چنان وحی کردیم که بر نوح و پیامبران پس از او، و ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان و عیسی و ایّوب و یونس و هارون و سلیمان وحی کردیم و به داود زبور دادیم».

شباهت وحی محمّد(ص) با پیامبران دیگر و حذف نام موسی در این جمع معنادار است! این معناداری وقتی آشکارتر می‌شود که

---

۱. علق: ۱ ـ ۲

۲. محمد عبدالملک بن‌هشام، *سیرة النبوّیه*، عتیق، شرح و ضبط (مصطفی السق، ابراهیم الابیاری، عبدالحفیظ شبلی)، چاپ اول، دارالخیر، دمشق، ۱٤۱۲، ج۱، ص ۱۹۰ ـ ۱۹۱

به تورات مراجعه کنیم و ببینیم به پیامبران (غیر از موسی) چگونه وحی می‌شده است؟ سفر اعداد از اسفار خمسه تورات، چنین می‌گوید:

یهوه گفت پس کلاَم‌های مرا بنیوشید: اگـر میـان شـما پیـامبری هست در رؤیا بر او آشکار گردم، در خواب با وی صحبت کـنم. بندهٔ من موسی چنین نیست. سراسر خانهٔ من بـر او سـپرده شـده است. با وی رودرروی صحبت کنم، در روشـنی نـه در معمّـا، و صورت یهوه را ببیند[1].

شبیه این نکته در مزامیر داود، فصل ۸۹ نیز آمده است. پـس در رؤیایی بودن وحی پیامبران، سنّت یهودی ــ مـسیحی، و بـه‌تـصریح قرآن، سنت محمّدی شباهت تامّ دارند[2].

پس از مقدمّه

وحی را گفتـاری ـ شـنیداریِ محـض انگاشـتن، حاجـب‌تـرین حجاب‌هاست. ناقدان و ناباورانَ پا مـی‌فـشارند کـه پیـامبر خـود چیزی نمی‌دانسته و حقایق را از راه گوش دل بـه او آموختـه‌انـد. گویی دانش فقط از راه گوش فرا می‌رسد. اگر بگوییم پیامبر خود چیزی نمی‌دانسته و حقایق را از راه چشم دل دیده است (فاعلیّت و کاشفیّت پیامبرانه)، آیا سخنی مخالف قرآن گفته‌ایم؟ آنان گمـان می‌کنند (و این حجابی دیگرسـت) کـه وقتـی مـی‌گـوییم پیـامبر

---

۱. *عهد عتیق*، ترجمه پیروز سیّار، نشر هرمس، سفر اعداد، ص ۵۳۲-۵۳۳

۲. قران نیز درباره موسی می آورد که کلّم الله موسی تکلیما، تعبیـری کـه در بـاره پیـامبر اسلام نیاورده است. دیدن صورت خدا جز رویایی نمیتواند باشد ولذا تفـاوت موسـی بـا دیگر پیامبران شاید در تفاوت رویای او باشد.

فاعلیّت دارد، لازمه‌اش این است که مطالب را خود برساخته است! و غافل‌اند ازین که او صیّادی چالاکست نه مستمعی منفعل. پس این‌که از قرآن می‌آورند که «مَا کُنْتَ تَدْرِی مَا الْکِتَابُ وَلَا الْإِیمَانُ...»[۱] تو نمی‌دانستی کتاب[۲] و ایمان چیست»، مطلقاً منافاتی با سمعی ـ بصری بودن پدیدهٔ وحی ندارد، که مدّعای اصلی نظریهٔ «رؤیای رسولانه» است. پیامبر البته کتب یهودی و مسیحی را نخوانده بود و نسخه‌برداری نکرده بود «وَلَا تَخُطُّهُ بِیَمِینِکَ»[۳] بلکه از کشف‌های خود سخن می‌گفت. او فعّالانه و متأمّلانه و رازشناسانه، به غیب و شهادت می‌نگریست و در سکوت، از پی آوای حقیقت می‌دوید و مناظری و حقایقی را در لباس رؤیا کشف و نظاره وصورت‌گری می‌کرد و نداهایی را می‌شنید و آنها را هنرمندانه برای مردم باز می‌گفت، از مبدأ گرفته تا معاد. این بانگ‌ها و رنگ‌ها از عمق ضمیر منیر و به حق پیوسته او برمی‌خاستند و بر خیال خلّاق و زبان سحّار او می‌نشستند.

آورده‌اند که: «اگر خداوند پیامی به رسول خود داده تا به مردم ابلاغ کند، چگونه می‌توان این پیام را مقبول و نامقبول و آمیخته با تأثیرات نیک و بد پیامبر از محیط خود دانست؟ کدام پیک پادشاهان در طول تاریخ فرمان را به ذوق و سلیقهٔ خود رسانده است که پیک خدا چنین باشد؟»[٤]

۱. شوری: ٥۲

۲. کتاب در این‌جا به ظنّ قوی به معنای کتب مقدّسه یهودی ـ مسیحی است چنان‌که عابد الجابری در *رهیافتی به قران کریم*، (ترجمه محسن آرمین) آورده است.

۳. عنکوبت: ٨٤

٤. عبدالعلی بازرگان، «قرآن کلام الهی یا سخن پیامبر؟»، زیتون، تیرماه ۱۳۹۷

فقرهٔ یادشده، حرف دل و سرّ ضمیر اغلب ناقدان است کـه اوّلاً ورود پیـامبر در عرصـهٔ وحـی را موجـب زوال خلـوص و تبـاهی عصمت وحی می‌پندارند؛ و ثانیاً نـسبت پیـامبر و خـدا را نـسبت سلطان و پیک می‌انگارند!

بلی، پیامبران، پیک خداوندند، امّا نه پیکی جدا از او و حامل پیغام او (متافیزیک فراق)؛ بل، پیک‌هایی در معیّت حق و ذوب شده در او که خدا از دهان‌شان و به فراخور ظرفیت و فاعلیّت و ذهن و زبان‌شـان، سخن می‌گوید (متافیزیک وصال). خدایی که درهمه کـس و همـه چیز و در هر نجوایی حاضر است: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلَاثَـةٍ إِلَّـا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَـوْمَ الْقِيَامَـةِ»[1]، چـرا بـا پیامبرانش نباشد؟ آدمیان به اندازه فاعلیّت و کمالی کـه دارنـد، از الوهیـت برخوردارنـد ؛ و پیـامبر کـه برگزیـدهٔ خداسـت، از معیّـت بیـشتری برخـوردار اسـت، گـویی او نـزد خـدا حاضـرتر و بـا او همنشین‌تر و از او برخوردارتر اسـت. و همـین اسـت آنکـه او را پیامبر می‌کند، نه چون پیکی که هیچ نسبتی با سلطان نـدارد، جـز فرمانبرداری و خدمت‌گزاری. رسولان الهی قامتی بلند دارند و میوه‌ها را از نخل رسالت به‌دست خود می‌چینند، بل خود میوه می‌دهنـد نـه این‌که بنشینند تا میوه‌ای از درخت دیگـری در دامـن‌شـان بیفتـد! فاعلیّت یعنی این. باری شخصیت پیامبر با پیامش عجین است، او خود عین پیام است. و چون پُر از پیام است، پیـام بـر اسـت؛ نـه چون پیام‌گیرست. این سخن جای انکار ندارد، بـه‌شـرط ایـن کـه

---

۱. مجادله: ۷

پیامبر را پر از خدا بدانیم، (حدیث قرب نوافل) و قابل و فاعل را در کنار هم بنشانیم. گره‌گاه بحث، عبور از متافیزیک فراق به متافیزیک وصال، و تفطّن به این نکتهٔ فاخر است که خدا از درون پیامبر سخن می‌گوید و به او پیام می‌رساند، نه از بیرون او. او پیکی مندکّ و منحلّ در سلطان و بل «خیالی از خیالات» اوست، و سواد و خیال و فؤادش در مقابل او به سجده افتاده است[1]. یعنی در او غرقه شده است. چنین است که نایب را از منوب جدا پنداشتن، ناروا ست:

چون خدا اندر نیاید در عیان
نایب حقّ‌اند این پیغامبران
نه غلط گفتم که نایب با منوب
گر دو پنداری قبیح آید، نه خوب![2]

امّا آنچه آمیختگی وحی و شخصیت پیامبر پنداشته‌اند و آن را در خور وحی جلیل الهی ندانسته‌اند، بیان ناقصی است از حقیقتی که نام کاملش صورت‌گری پیامبرانه است. بارها نوشته‌ام که در طبیعت، همه چیز طبیعی است؛ و در تاریخ، همه چیز تاریخی است و در انسان، همه چیز انسانی است؛ و غیر از این متصوّر نیست، مگر این‌که چیزی پا به طبیعت و تاریخ نگذارد. پیامبری که قرآنش به زبان عربی است (خواه لسان او باشد خواه جبرئیل)، وحی‌اش ناچار به عربیّت «آلوده» است، مگر این‌که سخن نگوید و خاموش بنشیند و دست از پیامبری بشوید. این «آلودگی» به عربیّت، یعنی

۱. مضمون روایتی شیعی ـ سنّی که پیامبر در سجده می گفت: «*سَجَدَ لَکَ سَوَادِی وَ خَیَالِی وَ آمَنَ بِکَ فُؤَادِی...*» (سیدبن طاووس حسنی، *اقبال الاعمال*)

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، ابیات ٦٧٦ ـ ٦٧٧

غوطه خوردن در فرهنگ عربی، چرا که آن زبان، مخزن و آینـه و آتشفشان آن فرهنگ است. این است معنای صورت‌بخشی فرهنگ عربی به وحی بی‌صورت نبوی.

آیهٔ دیگری که مورد استناد قرار داده‌اند، ایـن اسـت کـه: چـون اعراب از پیامبر خواستند قرآن دیگری برایشان بیاورد، گفت: مـن از سوی خویش نمی‌توانم آن را تبدیل کنم. من فقط از آنچـه بـه من وحی می شود، تبعیت می‌کنم. من پیش از این عمری را میـان شما به‌سر بردم، چرا عقل‌تان را به کار نمی‌برید (یونس، ۱۵)؛ سپس افزوده‌اند: «صریح‌تر از این نمی‌شود تلقّی و دریافت کلام الهی را از نفس پیامبر تفکیک کرد». پـس از آن هـم آیـاتی از سـوره حاقّـه می‌آورند که «اگر محمّد سخنانی به دروغ بر ما بسته بود، قطعـاً او را به چنگ قدرت می‌گرفتیم و شاهرگش را می بریدیم».

براستی درمانده‌ام و درنمی‌یابم که آیا در نظریّهٔ «رؤیای رسولانه» منطوق و مدلولی هست که دروغ بستن محمّد به خـدا را تجـویز کند یا نشان دهد که او قرآن را به دلخواه و از سر هوس، می‌بافته و می‌تراشیده است یا اذن عوض کـردن حقـایق را داشـته اسـت؟ عالمان چنین نمی‌کنند، چه جای یک نبّی؟! حکیمی که تابع برهان است، اگر از او بخواهند رأی‌اش را عـوض کنـد و چیـزی دیگـر بگوید، پاسخش جز این نخواهد بود که من نمـی‌تـوانم از حکـم برهان سر بپیچم. پیامبر نیز تابع کشف خویش است (کـشفی کـه گوش راز نیوش و چشم باطن بینش برای او میسّر کرده است). و در مقابل تقاضای زشت بوالهوسان، البته خواهد گفت من از سوی خویش (یعنی به میل و هوای خویش) نمی‌توانم چیـزی را تغییـر دهم. محمّد به خدا هـم دروغ نمـی‌بنـدد، چـون غافـل‌گیرانـه و

بی‌اختیار در قبضهٔ رؤیای وحیانی خویش است و همان را که می‌بیند و می‌شنود و می‌چشد و می‌بوید، با خلق در میان می‌گذارد و بس! دروغ بستن در خور حوزهٔ اختیار است، و وحی و رؤیا کجا و اختیار کجا؟

صاحب این نظریه، آیین اسلام را «محمّدیت» خوانده بود. این نکته هم به تیغ نقد ناقدان گرفتار آمده است و پیدا نیست چرا. به‌گمان صاحب این قلم به حکم این‌که شخصیت محمّد، چون آهنی گداخته در کورهٔ الوهیّت، مولّد نور و حرارتی شده که نامش اسلام است، شایسته است که دینش را صدقاً و عدلاً اسلام محمّدی بخوانیم؛ همچنان‌که مسیحیّت، به‌راستی اسلام عیسوی و یهودیّت، اسلام موسوی است. در چشم قرآن، اسلام نام همهٔ ادیان است، و دینی جز اسلام نداریم: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّه الْإِسْلَام»[1]. نمی‌دانم در این نکتهٔ واضح، چه خفاَ و خَلافیَ نهفته اَست که عزیزان را برآشفته است. توضیح آقای بازرگان در باب نصارا خواندن مسیحیان و یهودی خواندن موسویان، متضمّن عدول از قواعد زبان و لغت و ناسازگار با تاریخ است که از آن درمی‌گذرم.

محمّد(ص) ده‌ها سال میان قومش می‌زیست و پیامبر نبود. خلوت گزینی‌ها و ریاضات و عبادات طولانی و جهش و رشدی ناگهانی چشم و گوش بستهٔ او را باز کرد. تا توانست ملکوت آسمان‌ها و زمین را ببیند و لذا حق داشت که به منکران بگوید شما دیری است مرا می‌شناسید. نه هرگز دروغگو بودم نه رازگو و اینک که به ابلاغ پیام آمده‌ام، لاجرم طفل درونم چندان بالغ شده و قامت کوتاهم چندان بلند شده که می‌تواند میوه‌های حکمت را از شجرهٔ

---

۱. آل عمران: ۱۹

قدس بچیند و عقاقیر شفابخش از داروخانهٔ فردوس بردارد[۱] و به مشتاقان و بیماران عرضه کند.

اینک نوبت طرح و شرح آیاتی است که در افادهٔ معنای ثنویّت (میان مرسل و مرسول) صریح‌تر و قوی‌تر و دستمایه نقد ناقدان‌اند، آیاتی از این دست:

الف. «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیْکَ مِن رَّبِّکَ»[۲] (ای پیامبر، پیام‌های نازله از کردگارت را ابلاغ کن).

ب. «وَقُلْ لِعِبَادِی یَقُولُوا الَّتِی هِیَ أَحْسَنُ»[۳] (به بندگانم بگو بهترین سخنان را بگویند).

ج. «وَکَذلِکَ أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا کُنْتَ تَدْرِی مَا الْکِتَابُ وَلَا الْإِیمَانُ»[٤] (چنین وحی خود را بر تو فرستادیم تو از کتاب و ایمان خبر نداشتی).

د. «وَإِنَّکَ لَتُلَقَّی الْقرآنَ مِنْ لَدُنْ حَکِیمٍ عَلِیمٍ»[٥] (تو قرآن را از خدایی حکیم و علیم دریافت می‌داری).

---

۱. مقتبس از غزلی از دیوان شمس که پیامبران را چون طبیبانی می‌بیند که برای بیماران دارو از بهشت می‌آورند:

طبیبان فصیحیم که شاگرد مسیحیم / دو صد مرده گرفتیم و در او روح دمیدیم
طبیبان الهیم و زکس مزد نخواهیم / که ما پاک روانیم نه طمّاع و پلیدیم
مپندار که این نیز هلیله ست و بلیله ست / که این شهره عقاقیر ز فردوس کشیدیم

(*دیوان شمس*، غزل ١٤٧٤)

۲. مائده: ٦٧

۳. اسراء: ۵۳

٤. شوری: ۵۲

۵. نمل: ٦

هــ «لَا تُحَرِّکْ بِهِ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ»[1] (زبانت را مگردان تا به شتاب آیات وحی را بخوانی. جمع کردن و خواندنش با ماست).

و. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ»[2] (ما قرآن را در شب قدر فرو آوردیم).

ز. «یَا أَیُّهَا الْمُدَثِّرُ»[3]؛ یَا أَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ (ای جامه به خود پیچیده‌ای گلیم به خود پیچیده).

ح. «وَ اصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ فَإِنَّکَ بِأَعْیُنِنا وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ حِینَ تَقُومُ»[4] (منتظر حکم خدا باش چون تو تحت حفظ ما هستی و وقتی برمی‌خیزی، تسبیح خدایت کن).

ط. «یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنَّا أَرْسَلْناکَ شاهِداً وَ مُبَشِّراً وَ نَذِیراً»[5] (ای پیامبر، ما تو را گواه و مژده‌رسان و بیم‌رسان فرستادیم).

ی. «فَلَعَلَّکَ تَارِکٌ بَعْضَ مَا یُوحَی إِلَیْکَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُکَ أَن یَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَیْهِ کَنزٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَکٌ»[6] (شاید پاره‌هایی از وحی را کنار بگذاری و دلتنگ‌شوی که می‌گویند چرا گنجی به او داده نشده یا فرشته‌ای همراه او نیست).

این نمونه‌ها و امثال‌شان که در قرآن کم نیستند، در بینش پیکی ـ سلطانی چنان معنا می‌شوند که گویی فرستاده‌ای/ فرشته‌ای این خطاب‌ها را از خدا گرفته و به پیامبر رسانده است، یا دست کم

۱. قیامت: ١٦

۲. قدر: ۱

۳. مدثر: اومزمّل: ۱

٤. طور: ٤٨

۵. احزاب: ٤٥

٦. هود: ۱۲

پیامبر چون مخاطبی محترم و مَحرم، آنها را مستقیماً از خدا شنیده است. پیش‌فرض این مفسّران، یکی دوگانه‌انگاری و دیگری وحی شنیداری است. این دو پیش‌فرض کهن چنان در دماغ‌شان متمکن شده که می‌پندارند آن آیات نصّ در معانی مذکوره‌اند و در آنها معنای دیگری احتمال نمی‌رود.

چرا احتمال ندهیم که پیامبر به زبان حال در رویا به خود می‌گوید که ای جامه به خود پیچیده برخیز و تکبیر خداگوی و جامه را پاکیزه کن و از آلودگی کناره کن، الخ،؟ مگر هر خطابی از دیگری به دیگری است؟ نمی‌توان خطابی از خود به خود داشت؟ علی‌الخصوص در عالم رؤیا و ناهشیاری که آدمی از پیش خود به پیش خود می‌رود و نقش‌ها می‌بازد و صورت‌ها می‌پذیرد، و گاه از دوست چیزی می‌شنود و گاه از دشمن و «دو هزاران من و ما» پیدا می‌کند و به حقیقت همه، همو هستند و جز او نیستند. وقتی «قُلْ أَعُوذُ برَبِّ النّاس» یا «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» را می‌خوانیم، چرا گمان نبریم که مَحمّد(ص) بر خود واجب می‌کند تا استعاذه کند یا خدا را به وحدانیّت یاد کند؟ یا چرا گمان نبریم که این قُل گفتن‌ها فنونی بلاغی و وسائطی واژگانی و صناعاتی ادبی و شگردهای زبانی‌اند تا سخن را زیباتر و مؤکدتر کنند و از بی‌پیرایگی مبتذل بیرون آورند؟ مگر دیگر ادیبان و هنرمندان چنین نکرده‌اند؟ مگر از استفهام برای انکار و از اخبار برای انشاء استفاده نمی‌شود و مگر از پیشوایان شیعه نرسیده است که «نَزَلَ الْقرآن بإیّاکِ أعْنِی وَاسْمَعِی یَا جَارَةُ»؟[1] و مگر مولانا به خود نهیب نمی‌زد:

---

۱. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، پیشین، ج ۱، مقدمه چهارم، ص ۳۰.

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شــود
وارهد از حدّ جهان بی حد و اندازه شــود[1]

از این دقیقه‌ها که بگذریم مگر نمی‌توان گفت پیامبر، خود به مردم می‌گوید (نه این‌که خدا به پیامبر می‌گوید) به خدا پناه برید، خدای فلق، پروردگار و پادشاه عالمیان... تکلیف قُل‌ها چنین می‌نماید که روشن است و باکی نیست که آنها را محصول ضمیر خلاق و جان راز دان پیامبر و بلکه زبان حال او بـدانیم، بـی‌تکلّفـی و تعـسّفی، بی‌فرض سلطانی و پیکی و خطیب و مخاطبی.

قُل‌ها را که چنین بینگاریم، آن‌گاه فهم سورهٔ فاتحة الکتاب بسی آسان‌تر می‌شود. آیات هفتگانه سورهٔ حمد چگونه می‌تواند سـخن خدا باشد؟ کیست که می‌گوید ایّاکَ نَعْبُدُ وَ ایّاکَ نَستَعین؟ خدا یـا محمّد؟ به زبان حال یا زبان قال؟ و دعاهایی دیگر از این جنس در قرآن.

و البته این جان رازگو و رازنیوش، جانی است به جانان پیوسته و نفسی است مجذوب و مستغرق در حق شده و لذا او که مـی‌گویـد، خداست که می‌گوید؛ و خدا که مـی‌گویـد، اوسـت کـه مـی‌گویـد. حکایت آن معشوق است که از عاشق پرسید مرا دوست‌تر داری یا خودت را؟

گفت من در تو چنان فانی شـــــدم
که پُرم از تو ز ساران تا قـــــــدم[2]

---

۱. *دیوان شمس*، غزل ٥٤٦

۲. *مثنوی معنوی*، دفتر پنجم، بیت ۲۰۲۲

***

همچو سنگی کو شود کلّ لعل ناب
پُر شود او از صفات آفتـــــــــاب[۱]

گفت فاصله‌ای میان من و تو نمانده است. خود را هم اگر دوست بدارم، باز هم تو را دوست داشته‌ام. پاره‌آهنی که در کوره آتش گداخته شده، می‌تواند بانگ بردارد که من آتشم:

شد ز طبع و رنگ آتش محتشـــــم
گویدت من آتشم من آتشـــــــــم
آتشم من گر تو را شکّ است و ظنّ
آزمون کن دست خود بر من بـــــزن[۲]

***

ای برون از وهم و قال و قیل مـــــن
خاک بر فرق من و تمثیل مـــــــن[۳]

باید از عارفان سپاس‌گزار بود که این راز را چنان گشوده‌اند و سرّ لطیف اتّصال عبد و معبود را چنان شکافته‌اند که جایی برای شکاف میان پیک و سلطان باقی ننهاده‌اند. در آن لحظات ناب رؤیایی و اهورایی که جان مشتاق محمّد سجده بر درگاه مسجود می‌برد، فرشتگان را هم در آن راه نبود. زبان او زبان حق می‌شد و دعای بیخودانه‌ی او دعای حق بود:

---

۱. همان، بیت ۲۰۲۵
۲. همان، دفتر دوم، ابیات ۱۳۵۱ ـ ۱۳۵۲
۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۳۳۱۸

آن دعای بی‌خودان خود دیگرســـت
آن دعا زو نیست گفت داورســــت
آن دعا حق می‌کند چــون او فناست
آن دعا و آن اجابت از خداســـــت[1]

اگر جلال الدین می‌توانست در شمس‌الدین چنان فانی بشود که تمیز از میان برخیزد و گوینده اشعار و گیرنده‌اش معلوم نباشد که اوست یا شمس، چه جای محمّد و خدای محمّد است که پیوندشان هزار بار نازک‌تر و نیرومندتر است.

به آیات بازگردیم و به زبان حال:

الف. يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْکَ مِنْ رَبِّکَ: پیامبرست که به خود می‌گوید پیام خداوندت را به مردم ابلاغ کن (به **ربّک** توجه کنید).

به زبان ساده‌تر، این زبان حال پیامبرست، نه زبان قال.

عمدهٔ اشتباه ناقدان در عدم انتباه به این دو مقوله است: فرق نهادن میان زبان بیداری و زبان خواب؛ و فرق نهادن میان زبان حال و زبان قال. زبان حال، خود البته از شاخه‌های زبان رؤیاست، امّا منزلت معرفتی و جایگاه رویایی آن چنان است که جداگانه می‌نشیند. زبان حال نزد ادیبان صنعتی است که عمد و تکلّف درآن جاری است، اما در رویا بی‌عمد و بی‌تکلف، صحنه‌هایی و بازیگران و سخنگویانی ظاهر می‌شوند که بی‌صدا و بی‌لفظ، سخن

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۱۹ ـ ۲۲۲۰

خود را به ناظر که سمع و بصر و شمّ و ذوقش یکی شـده اسـت می‌چشانند. گویا مولانا این‌گونه صحنه‌ها را دیده و بوییده بود که از خدا می‌خواست.

ای خدا بنمای جان را آن مقام کاندراو بی‌لفظ میروید کـــلام[۱]

با زبان حال همه آشناییم: گفت و گوی شمع و پروانه و سیر و پیاز (در شعر پروین اعتصامی)، و قطره و دریـا (در شـعر سـعدی)، و رومی و اقبال (در جاوید نامه محمد اقبال لاهـوری)، و معاویـه و شیطان (در مثنوی مولوی) همه از جنس زبان حـال‌انـد، نـه قـال. یعنی گفتارهایی که به زبان نیامده‌اند، امّا اگر بازیگران آن داستان‌ها زبان داشتند و لب به سخن می‌گشودند، همان را می‌گفتند کـه در قصّه آمده است[۲]. قرآن که خود یک متن ادبی است، آیـاتی در آن هست که مضمونش مسلّماً از جنس زبان حال است. ابداع نظریـه «رویای رسولانه» تعمیم دلیرانه زبان حال به آیاتی است کـه هنـوز دست تعبیر، رازشان را نگشوده است. یکی از آن‌ها گفت و گوهای ساکنان بهشت و جهنّم است. بهشت و جهنّمی که گویا هنـوز برپـا

---

۱. همان، دفتر اول، بیت ۳۰۹۷

۲. خوش می دارم در اینجا ابیات عاشقانه و دلنشین ابن فارض، شاعر عارف مصری را بیاورم و وقت خواننده را با خواندن زبان حال او خوش کنم:

ولقدْ خلوتُ معَ الحبیبِ وبیننـا / سِرٌّ أرَقّ منَ النّسیمِ، إذا سرَی

فدهشتُ بینَ جمالهِ وجـلالـهِ / وغدا لسانُ الحالِ عنی مخبراً

لوْ أنّ کُلّ الحُسْنِ یکمُلُ صُورَةً / ورآهُ کانَ مهلّلاً ومکبّـــــراً

«با محبوب در خلوت نشستم، رازی لطیف تر از نسیم میان ما مـی گذشـت. در جمـال و جلالش حیران شدم، و زبان حال چنین گفت: اگر همهٔ زیبایی مصوّر و مجسّم شود و او را ببیند، زبان به آفرین خواهد گشود».

نشده، آن‌هم جهنّمی که گوشت را می‌سوزاند تا دوباره بروید، مگر مجال گفت و گو برای دوزخیان باقی می‌گذارد کـه بنـشینند و بـا بهشت‌یان سفرهٔ دل را بگشایند که ما جهنّمی شدیم چون: «لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ وَلَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکینَ وَکُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَآئضینَ»[1] (ما نمازگزار نبودیم، درماندگان را اطعام نمی‌کردیم و بازیگوش بودیم...). اگر این گفت وگوها را زبان حال آن تیره روزان ندانیم، چه بدانیم؟

ابوحامد غزّالی در *احیاء علوم الدّین* آورده است که:

اسراری که نزدیکان درگاه خداوند آنها را درمی‌یابند و اکثریت از دانستن‌شان محروم‌اند و فاش کردن‌شان جائز نیست، بر پنج قسم‌اند:... پنجم آن‌که از زبان حال استفاده کنند. شخص کوته فکر بر همان ظاهر اکتفا می‌کند و آن را زبان قال می‌پندارد، در حالی‌که شخص بابصیرت سرّ آن را درمی‌یابد، مثل این‌که دیوار به میخ می‌گوید چرا مرا می‌شکافی؟ و میخ می‌گوید از آن‌که بر سر من می‌کوبد بپرس!

از همین قبیل است سخن خداوند که: «ثُمَّ ٱسْتَوَی إِلَی ٱلسَّمَاء وَهِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِیَا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قَالَتَا أَتَیْنَا طَائعینَ» (خداوند به طرف آسمان رفت که دود بود و به آسمان و زمین گفت خواه ناخواه بیایید. گفتند: فرمانبرانه می‌آییم). شخص بصیر می‌داند که این زبان حال است و خبر از این می‌دهد که آن دو مسخّر فرمان خدایند. همین‌طور است سخن خداوند که: «وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِه»: چیزی نیست که تسبیح خدا نگوید.

---

۱. مدثّر: ٤٣ ـ ٤٥

شخص کوته فکر گمان می‌برد که جمادات هم حیات و نطق و عقل دارند... و درین مقام هم افراط صورت گرفته هم تفریط، تا آن‌جا که گفته‌اند: آیهٔ «وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ» (دست و پای گنهکاران سخن می‌گویند و شهادت می‌دهند) و... و مکالمات منکر و نکیر و میزان و صراط و حساب و مناظرات اهل جهنّم و بهشت، همه زبان حال‌اند و کسانی دیگر راه غلّو معکوس پیموده‌اند، مثل احمدبن حنبل که حتی تأویل «کن فیکون» را جائز ندانسته‌اند و گمان کرده‌اند که خطابی است با حرف و صوت...[۱].

گفتگوی دیوار و میخ را مولانا در دفتر پنجم مثنوی آورده است.

ابوحامد همچنین در رساله‌ای کوتاه که به فارسی نوشته است، سخن خدا با ذرّیات آدم را در روز الست و بلی گفتن آنان را به زبان حال دانسته و گفته است که با این شیوه می‌توان از بسیاری محذورات و محالات رهایی یافت: «تصدیق به معنی سوم... وآن بلی بود به زبان حال... چنان‌که شمشیر می‌گوید من قاطعم»[۲].

غزّالی چنانکه رسم اوست با احتیاطی خائفانه، پاره‌ای از گفت‌وگوها را بی‌هیچ دلیل، از دایرهٔ زبان حال بیرون برده و زبان قال انگاشته است. وی البته اعتراف می‌کند و هشدار می‌دهد که حرکت بر مرز لغزنده و لغزانندهٔ افراط و تفریط بسی دشوار است.

باری وقتی در قرآن می خوانیم که: «انَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يقُولَ لَهُ كُنْ فَيكُونُ»[۳] (وقتی می‌خواهیم چیزی را خَلق کنیم به او

---

۱. نک. *احیاء علوم الدین*، ج ۱، ترتیب درجات الاعتقاد، دارالمعرفه بیروت ۱۹۸۳، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۰۳

۲. پورجوادی، نصرالله، *عهدالست*، نشر فرهنگ معاصر، ۱۳۹۳، صص ۳۴۲ ـ ۳۴۷

۳. یس: ۸۲

می‌گوییم موجود شو و او موجود می شود)، مسلّماً امر خدا را نمی‌توانیم امر واقعی بدانیم و جائز، بل واجب است که آن را از جنس استعاره و زبان حال بشماریم. گویی این زبان حال خداست که به معدومات امر می‌کند تا موجود شوند. اگر چنین است چرا قول خدا را به ملائکه برای سجده بر آدم و... چنین ندانیم؟ در این‌جا زبان حال جانوری و جمادی در کار نیست، بل زبان حال موقعیّت است. یعنی گویی در صحنه‌ای رؤیایی و نمایشی خداوند چنین گفته و ملائک و شیطان چنان کرده‌اند! مولانا هم در داستان معاویه و شیطان چنین صحنه‌ای را تصویر می‌کند و از قول شیطان به معاویه می‌گوید ماجرای امر به سجده و اطاعت فرشتگان و عصیان من یک «بازی» بیش نبود، و آن امر و نهی‌ها زبان حال بازیگران است:

چونک بر نطعش جز این بازی نبود
گفت بازی کن، چه دانم در فزود؟[۱]

در نظریهٔ رویای رسولانه معنای جمیع آیاتی که به پیامبر می‌گویند «ما قرآن را به تو نازل کردیم، یا «خویشتن‌داری کن و قبل از پایان گرفتن وحی، چیزی را بر زبان نیاور» یا «صبر پیشه کن» یا «تو قرآن را از خدای حکیم و علیم می‌گیری» و امثال آنها که دست‌مایهٔ انکار منکران شده‌اند، به همین شیوه تفسیر می‌شوند و زبان حال پیامبر یا خداوند به‌شمار می‌روند. کژخوانی‌ها و ناهمواری‌ها و ناسازگاری‌ها در قرآن و فهم قرآن این چنین تسلیم تعبیر می‌شوند و هم‌راستا بودن

۱. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۲٦٤۹

تأویل پیشینیان نسبت به تعبیر رویا این چنین مدلّل می‌گردد.

صاحب این نظریّه البته هیچ‌گاه برای تحکیم نظریهٔ خویش به آیات قرآن استناد نکرد و شواهد متنی و درون دینی را در میان نیاورد تا اینک با شواهد متنی معارض آن را فـرو گـذارد. لکـن گـشودن راز آیات مشکله و شفاف‌سازی معانی آنها، چون راه را برای فهم نظریّه هموارتر می‌کند، و نقش یکتای رؤیای محمّد(ص) را در تألیف و خلق قرآن مدلّل و معلّل می‌سازد، تحلیل آن‌گونه آیات را هم برای ناظران ناقد برخود واجب شمرد و اندکی از بسیار را آورد و حـلّ ناگفته‌ها را به زیرکان سپرد. بدان امید که سحاب احتجاب دریـده شود و دیوار انکار فرو ریزد و خورشیدِ نورپـاشِ حقیقـت فـاش بدرخشد.

نکتهٔ رهگشای واپسین آن‌که دو نسبت را باید از یکـدیگر فـرق نهاد، یکی نسبت ما با قرآن و دیگری نسبت رسول بـا قـرآن. در تجربهٔ نبوی، همه چیز بی‌واسطه و بی‌سبب، از سرچشمهٔ الوهیـت جاری می‌شود: بادهـا را خـدا مـی‌فرسـتد، بـاران را او مـی‌ریـزد، فرعون‌یان را او در دریا غرق می‌کنـد، آهـن را او بـرای داود نـرم می‌کند، جان‌ها را او می‌ستاند، مسلمانان را در جنـگ او پیـروزی می‌دهد، جنین را در رحم او صورت‌گری می‌کند، ایمـان آوردن و هدایت و ضلالت به اذن و ارادهٔ اوست، کتاب را او نازل می‌کنـد، درختان را او می‌رویاند، آهن و تـرازو را او فـرو مـی‌فرسـتد و... پیامبر علیه‌السلام، سرمه توحید بر چشم، در تجربهٔ خویش، دسـتان نقش‌آفرین خدا را در این حوادث، بی‌پرده و بی‌واسطه می‌بیند و از آن خبر می‌دهد. امّا ما که جام وحی را نه از ساقی ازل، بل از ساقی

دوران، یعنی محمّد مصطفا می‌گیریم، نسبت‌مان با آن پدیدارها لـونی دیگردارد. او امیر بود و ما اسیران اسباب و وسائطیم، آنچه را «دیده سبب سوراخ کن» محمّد(ص) بـی‌حجـاب مـی‌دیـد، مـا از ورأی اسباب و حجب می‌بینیم. بلی:

این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاســـت
که نه هر دیدار صنعش را سزاست[1]

❊❊❊

آنک او بیند مسبّب را عیـــــــان[2]
ننگرد اندر سبب‌های جهـــــــان

❊❊❊

تا مسبب بیند اندر لامکــــــان[3]
هــرزه داند جهد و اکساب و دکان

زبان رؤیا زبان تجربهٔ بی‌واسطهٔ نبوی است، امّا در فهم و تعبیـر رؤیا، وسایط و وسایل به میان می‌آیند. اگر آتش آهن را بگدازد و نرم کند، آنکه فقط خدا را می بیند، می‌گوید نرم کردن کـار خداسـت. اگر هزاران ژن و وسایط شیمیایی جنین را صورت‌گری کنند، عارف خدابین صورت‌گری را از خدا می‌بیند و لاغیر. «بینش» در این‌جا بـر «دانش» غلبه می‌کند و بی‌صورتـــی صورت‌ها را می‌گدازد و غیرت الهی غیر را می‌سوزاند و:

---

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۱۵۵۱

۲. همان، دفتر دوم، بیت ۳۷۹٦

۳. همان، دفتر پنجم، بیت ۱۵۵۳

هرکه در خلوت به بینش یـافت راه
او ز دانش‌ها نجوید دستـــــــــگاه
با جمال جان چوشد همکاســـه‌ای
باشدش زاخبار و دانش تاســـه‌ای[۱]

اگر روییدن درختان و باریدن باران در رؤیا، فعل مستقیم باری است، در عالم بیداری و در مقام تعبیر همان فعلِ باری از مجـاری علل و اسباب عبور می‌کند تا به معلولات برسد. معبّر دانـا و بینـا وقتی در سورۀ سبا می‌خواند: «فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَـدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَىْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ»[۲] (بـر آنان سیل فرستادیم و دو باغ سبزشان را بـه دو بـاغ خـشک بـدل کردیم)، شتاب‌زده نتیجـه نمـی‌گیـرد کـه سـیلی ناگهـان و بـدون فرمانبرداری از قوانین طبیعت جاری شده و بلای جان قـوم سـبا شده است. او این آیه را چنین می‌خواند و می‌فهمد: سیلی جـاری شد و باغ‌های آباد را ویران کرد (بر اثر علل طبیعی، گرچه در رویا بی‌سبب می‌نماید). همچنین است: «فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِى الْيَمِّ»[۳] (فرعونیان را در دریا غرق کردیم)، که آن را چنین مـی‌خوانـد: فرعونیـان در دریا غرق شدند. یا: «وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَـاءً»[٤] (آبـی را از آسـمان نازل کردیم) که آن را نیز چنین می‌خوانـد: بـاران از آسـمان فـرو ریخت، و هکذا وهلّم جراً، یعنی هم قوانین طبیعت را می بیند، هم

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۵۵ ـ ۳۸۵٦
۲. سباء: ١٦
۳. اعراف: ١٣٦
٤. حجر: ٢٢

پیوستگی بی‌گسست حوادث را. لذا قاعدهٔ کلی آن است که هرجا در آیه‌ای پدیده‌ای مستقیماً به خدا نسبت می‌یابد، مثل انزلنا (نازل کردیم)، اغرقنا (غرق کردیم)، النّا (نرم کردیم)، اهلکنا (هلاک کردیم)، احیینا (زنده کردیم)، قلنا (گفتیم)، آن را باید به صیغهٔ مجهول چنین معنی کنیم: نازل شد، غرق شد، نرم شد، هلاک شد، زنده شد، گفته شد... و دنبال اسباب و علل آنها بگردیم و دست خدا را به‌قول فیلسوفان، در طول علل طبیعی ببینیم، نه در عرض آنها. و گمان نبریم که فی‌المثل داود آهن را در دست خود خمیر می‌کرد، چنان‌که افسانه‌ها گفته‌اند. یا نپنداریم کسی بی‌سبب و مستقیماً به‌دست خدا هلاک می‌شود یا سخنی مستقیماً از دهان خدا بیرون می‌آید. انزال کتب و ارسال رسل هم از این قبیل‌اند، یعنی آنها را نباید فعل مستقیم و بی‌واسطهٔ خداوند بشماریم. «ما قرآن را درشب قدر نازل کردیم» یعنی آیاتی در آن شب در ضمیر پیامبر جوشید با اسباب و شروطش. «ما پیامبران را فرستادیم»، یعنی پیامبران آمدند به اقتضای شرایط اجتماعی و تاریخی و طبیعی دوران. حال که جاری شدن سیل و باریدن باران معلول علل طبیعی است، و رؤیا آن را مستقیماً به خدا نسبت می‌دهد، پدیدار شدن آیات در ضمیر پیامبرهم معلول علل بسیار است و شخص شخیص پیامبر علّت قریب آنها است و همین است معنای فاعلیّت نبّی در پدیدار پیچیده و رؤیایی وحی. و سلام بر نکته شناسان باد.

شرح این را گفتمی من از مِری
لیک ترسم تا نلغزد خاطری

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیـــز
گر نداری تو سپر واپس گریـــــز
زین سبب من تیغ کردم در غلاف
تا که کج خوانی نخواند بر خلاف[1]

عبدالکریم سروش
تیرماه ۱۳۹۷

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، ٦۹۳ ـ ٦۹۵

رویاروی رویا

رویاروی «رویا» (۱)
درباب خوانش حسین واله

گفت‌وگو با عبدالکریم سروش

زیتون ـ افسانه فرامرزی: سال گذشته، در حالی که سه سال از انتشار سلسله مقالات «محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه» در سایت «جرس» گذشته بود، گفت‌وگوی تلویزیونی عبدالکریم سروش با عبدالعلی بازرگان در برنامه‌ی «پرگار»، فرضیه «رویاهای رسولانه» را به تمامی به‌عرصه‌ی عمومی کشاند. این فرضیه که در زمان انتشار نیز با واکنش‌های محدودتری روبرو شده بود، این بار معرکه‌ی آراء شد، تا تعدادی از اندیشمندان آن را موجه دانسته و از آن دفاع کنند و در مقابل بسیاری از صاحب‌نظران به نقد و رد آن بپردازند.

در این سلسله گفت‌وگوها با عبدالکریم سروش، ضمن «صورت‌بندی» و «طرح» بعضی از انتقادات، کوشیده‌ایم مجالی فراهم شود که صاحب

فرضیه بتواند منظور خود را در مواردی با تفضیل و روشنی بیشتری بیان کند و به انتقادات وارد شده به فرضیه‌ی خویش بپردازد.

در بخش اول، ضمن بازخوانی برخی از نظریات پیشین عبدالکریم سروش، تلاش شده است کوشش فکری این روشنفکر دینی تباریابی شده و به این بهانه به انتقاداتی پرداخته شود که نظریات او را دارای اصالت کافی ندانسته و یا فرضیه‌ی «رویاهای رسولانه» را با نظریه‌های «قبض و بسط» و «تجربه نبوی» در تضاد دانسته و نویسنده را به عبور از آن‌ها نقد می‌کنند.

همچنین در این بخش خوانش «حسین واله» از این فرضیه به سنجش صاحب فرضیه گذاشته شده است.

در بخش‌های بعدی این سلسله گفت‌وگوها به تعدادی دیگر از نقدها و منتقدان پرداخته خواهد شد.

***

از این که فرصتی را برای گفتگو درباره رویاهای رسولانه در اختیار ما قرار دادید تشکر می‌کنم. می‌خواهم پیش از ورود به رویاهای رسولانه، پرسش‌هایی را که معمولاً درباره‌ی آرای پیش از رویاهای رسولانه شما مطرح می‌شود و شاید پاسخ‌شان بتواند به فهم نظریه رویا کمک کند با شما در میان گذارم.

از قبض و بسط آغاز می‌کنیم.

برخی معتقدند در قبض و بسط رد پای گادامر، شلایر ماخر، لاکاتوش، کواین، پاپر و کانت دیده می‌شود. شما در قبض و بسط از کدام یک از این متفکران بهره برده‌اید؟

به نام خداوند. بنده هم کمال تشکر را دارم و از ورود در این بحث خشنودم، چراکه این بحث‌ها و نقدها به پخته‌تر شدن این تئوری کمک

خواهد کرد. ابتدا مطلبی را خدمت شما بگویم تا بعد به این بزرگان برسم. استفاده از آراء دیگران هیچ اشکالی ندارد، مگر انتحالی صورت گیرد یا به بیان صریح‌تر، دزدی علمی صورت گرفته باشد. اگر غرض دومی باشد، البته من مقاومت می‌کنم و به توضیحی که خواهم آورد تمام آرائی که من در دین‌شناسی و حوزه‌های مربوطه دیگر مطرح کرده‌ام، در بی‌خبری از آرای غربیان بوده است. یعنی من نه تنها آن زمان آثار گادامر و شلایرماخر را نخوانده بودم، بلکه تا امروز هم هنوز به‌درستی نخوانده‌ام. بعد از *قبض و بسط و بسط تجربه نبوی* بود که من گادامر و شلایرماخر و اسپینوزا را خواندم. جز درباره اسپینوزا، که بعد از نظریه رویاها کتابش را به دقت خواندم، درباره گادامر و شلایر ماخر باید بگویم به نوشته‌های مختصری در باره‌شان مراجعه کردم تا لبّ سخنان‌شان را بدانم. اما این که مشابهت‌هایی میان سخنان آنان و من درآمده، اصلاً عجیب نیست. وقتی انسان با مقدماتی ویژه و در راستای ویـــژه‌ای می‌اندیشد و با مشکلاتی مشابه مشکلات دیگران روبرو می‌شود، ذهنش به‌کار می‌افتد و ای بسا راه‌حل‌هایش هم با آنهـــــا مشابهت‌هایی پیدا کند، اما این مشابهت‌ها هیچ وقت صد در صد نیست. اگر هم به مشابهت‌ها نظر کنیم و هم به اختلاف‌ها، دیده خواهد شد که اختلاف‌ها هم چشم‌گیر است. من وقتی مولانا را می‌خوانم، می‌بینم بسیاری از سخنانش با هایدگر مشابه است، به‌طوری که گاهی فکر می‌کنم با داشتن مولانا، تقریبا نیازی به هایدگر نداریم. چون سخن مهمی نیست که هایدگر گفته باشد و مولانا نگفته باشد. در عین حال هایدگر را به انتحال از مولانا متهم نمی‌توان کرد. و این‌گونه تواردها را در تاریخ نادراً ممکن و محقق می‌دانم. به مقاله: «قانون بقای انرژی» از توماس

کوهن مراجعه کنید تا به شما بگوید چگونه در سراسر اروپا چند فیزیک‌دان، غایب و غافل از یکدیگر در اواسط قرن نوزدهم هم‌زمان به این قانون رسیدند.

از نکات قابل توجه این است که هرکس هرچه را خود خوانده و می‌دانسته است در آراء من دیده و گمان برده من وامدار این و آنم. آن‌که با گادامر آشنا بوده مرا گادامری خوانده و آن‌کس که اسپینوزا خوانده، مرا هم وامدار اسپینوزا خوانده است. جالب است که کسی از کواین سخن به‌میان نیاورده است، چون کواین‌شناسان کم‌اند. بعید نمی‌دانم بعداً پای مارکس و انگلس را هم به اقتضای حال به میان بکشند! مراد فرهادپور جایی نوشته بود که فلانی حرف‌های بارت و تیلیش را تکرار می‌کند. در جوابش نوشتم بر من مثل روز روشن است که تو نه بارت را خوانده‌ای نه قبض و بسط مرا، وگرنه چنین ادعای بی‌پایه‌ای نمی‌کردی. رضا داوری اردکانی هم که فقط اسمی از پوپر شنیده قبض و بسط را پوپری شمرده است و هلمّ جرّاً...

من البته مبتهج و مفتخرم که در عالم تفکر چنان به این بزرگان نزدیکم که مرا همنشین و خوشه‌چین خرمن آنان شمرده‌اند، در عین این‌که زیرکان می‌دانند که فاصله بسیار در میان است و حکم به‌ظاهر کردن در عالم معرفت، شیوه ظاهربینان است و به‌قول مولانا:

هر دو صورت گر بهم ماند رواست
آب تلخ و آب شیرین را صفاست[1]

بدون مبالغه و مفاخره، وقتی به خود می‌اندیشم می‌بینم که گویا تجربه روشنگری اروپا را در خود زیسته‌ام. یعنی گویی طومار روشنگری در

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۷۵

وجود من باز شده و با سیر منطقی خود به وضع کنونی رسیده است (تجربه اروپا در نسبت با دین را می‌گویم نه امور دیگر را). ولذا عجب نیست اگر توارد و تشابهی رخ داده باشد. از این مشابهت‌ها من نه تنها تأسفی و تعجبی ندارم، بل خشنودم که با تمام وجود می‌فهمم چرا در اروپا سیر تفکر دینی به این‌جا رسیده است که رسیده است. همین حرف را کسی پس از انتشار *قبض و بسط* به زبان گزنده‌ای نوشت (حسین غفّاری در کتاب *شریعت صامت*) که قبض و بسط خلاصه همه ضلالت‌های فکری غرب است!

اما در مورد متفکران دیگری که نام بردید، بدیهی است که من چون فلسفه علم خوانده‌ام با پوپر و کواین آشنا هستم. ولی قبل از این که کواین را خوانده باشم (کواین را بعداً خواندم) خود با تأمل دریافتم که اگر در یک نقطه از دریای معرفت تموجی بیفتد این موج به همه جا سرایت خواهدکرد؛ این‌ها محصول تأملات من در تاریخ علوم تجربی بود که بهره بلندی از عمر خود را مصروف آن کردم. من خود ابتداً آن ترابط را درک کردم. و آن‌گاه در جایی در *قبض و بسط* از مولوی هم کمک گرفتم که می‌گوید:

بار بازرگان چو در آب اوفتد   دست اندر کاله کهتر زنـــــد[۱]

بعداً دیدم این شبیه حرفی است که کواین مطرح کرده است. و البته پنهان نیست که ادلّه من با ادلّه کواین تفاوت دارد ولی نتیجه‌گیری یکی است.

در مورد پاپر هم، البته من فلسفه علم خوانده‌ام و معیار ابطال‌پذیری و روش فرضی ـ استنتاجی و... را از او گرفته‌ام و هیچ‌جا پنهان

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۵۰۹

نکرده‌ام. وکلًا بحث من در *قبض و بسط* بحثی است درباره فلسفه معرفت دینی بر قیاس فلسفه معرفت تجربی و لذا روح فلسفه علم در آنجا حاضر است و از قضا پوپر کمترین حضور را دارد. و الگوی من درین مورد خاصّ، علم تاریخ و الهام‌بخش من تاریخ علم بوده است و این نکته‌ای است که گاه از دیدگاه ناقدان یا طاعنان مخفی می‌ماند. این‌که معرفت دینی چگونه از دین نشات می‌گیرد و سپس بالاستقلال در میان معرفت‌های دیگر می‌نشیند و از آنها تأثیر می‌پذیرد و رشد تاریخی می‌کند، و این‌که کاروان علم، متحرکی با حرکت واحد است، مهم‌ترین مساله من بوده است. در *قبض و بسط* ابتدا دانشی به نام معرفت دینی ابداع و معرفی می‌شود (که همان فهم جمعی و جاری ما از دین است) و وارد رود خروشان علوم می‌شود. سپس مورد مطالعه فلسفه و تاریخ علم قرار می‌گیرد و این‌ها هیچ کدام در گادامر و شلایرماخر نیست که مساله‌شان چیز دیگری بوده است یعنی فهم متن.

در مورد لاکاتوش و کانت چطور؟

البته کانت فیلسوف نقادی و به یک معنا فیلسوف علم است، گرچه با این عنوان مشهور نیست. من هیوم و کانت را مطالعه شخصی نکرده‌ام، بلکه در دانشگاه لندن به درس آموخته‌ام. پس طبیعی‌ست من با آثارشان آشنایی دارم و اصلاً کانت فیلسوفی است که اگر آدمی مدتی در فلسفه اروپا و فلسفه آنالتیک تنفس کند از او اثر می‌پذیرد. اما این‌که کسانی چون حداد عادل آورده‌اند که تمیز میان دین و معرفت دینی از جنس تمیز میان نومن و فنومن در فلسفه کانت است، حقیقتاً از غرائب است. عجیب است که ناقدان از ویتگنشتاین نام نبرده‌اند. او هم از جمله فیلسوفانی بود که ما به‌درس خواندیم. من با ایده‌های او آشنا بوده و

هستم و بعضی از ایده‌هایش را بسیار می‌پسندم، مثلاً جاهایی که من در باره بازی بودن علم سخن می‌گویم تا حدودی صبغه ویتگنشتاینی دارد. اما در باره لاکاتوش، بلی، من با او آشنایی علمی عمیق و مستقیم دارم. مباحث او جزو مباحثی بود که ما در رشته فلسفه علم می‌آموختیم، آثار او را که می‌خواندیم و می‌دیدیم که تحولی در آرای پاپر، در عین وفاداری به او، پدید آورده است. همان‌طور که می‌دانید تحولی که ایجاد کرده بود این بود که علم از تک تئوری‌های ابطال‌پذیر تشکیل نمی‌شود، بلکه از برنامه‌های پژوهشی سامان می‌پذیرد که به سختی ابطال می‌شوند. من بعد از این که تئوری قبض و بسط را نوشتم، اولین بار در آثار ایان باربر (مؤلف کتاب «علم و دین» با ترجمه بسیار خوب آقای خرمشاهی) ـ که حقیقتاً در زمینه بررسی نسبت میان دین و علم بهترین کارها را در امریکا انجام داده و جوایزی هم برای آن دریافت کرده بود ـ دیدم که در مطالعه دین بهترین طرح، طرح لاکاتوش است، یعنی این که یک هسته سخت برای دین درنظر بگیریم و کمربند محافظ و نکته‌های دیگر. من هیچ‌وقت آگاهانه در قبض و بسط از لاکاتوش استفاده نکردم، یعنی قبض و بسط لاکاتوشی نیست، اما اکنون می‌توانم بگویم طرح لاکاتوش را بسیار می‌پسندم. و معتقدم برای مطالعه دین و مخصوصاً نسبت آن با بیرون از دین یا همان معرفت بشری، طرح لاکاتوش از همه بهتر جواب می‌دهد.

این‌ها را از سر تفاخر نگفتم و باید اضافه کنم که نکاتی در قبض و بسط هست که اینک از آن‌ها عبور کرده‌ام. یعنی بطلان‌شان بر من آشکار شده و شاید بعداً به آنها اشاره کنم.

حال که از ردپای برخی از متفکران در آثار شما سخن به‌میان آمد، اجازه دهید همین سوال را در باره اسپینوزا هم مطرح کنم، البته در

رابطه با رویاهای رسولانه. آقای سروش دباغ در پاورقی مقاله‌شان با عنوان «اسپینوزا، وحی و متن مقدس» می‌گویند «رؤیایی بودن امر وحیانی به نزد سروش، طنین اسپینوزایی پررنگی دارد»، این مطَلب می‌تواند نشان دهد که شما دست کم در رویاهای رسولانه چشمی به اسپینوزا داشته‌اید؟

بلی در کلمات آقای شبستری هم دیده‌ام که گفته‌اند اسپینوزا می‌گوید رویای دانیال را باید تعبیر کرد و لذا حرف فلانی که قائل به تعبیر قرآن است بدیع نیست. مختصراً بگویم که اسپینوزا در رساله الهی ـ سیاسی خود نکات دلیرانه‌ای را مطرح کرده است. یکی این‌که اسفار خمسه تورات وحی و انشاء موسی نیست، چون قصه مرگ موسی را دربر دارد. دوم اینکه قوه خیال در پیامبران بسیار قوی بوده است و می‌توانسته‌اند به امور عقلی صورت خیالی بدهند و به‌قول او نیروی پیامبری در نیروی تخیل است نه در نیروی تفکر. سوم این‌که پیامبران صدای خدا را در خیال می‌شنیده‌اند، به استثنای مسیح که با خدا روبرو سخن می‌گفته است. چهارم این‌که پیامبران آنچه در باره خدا می‌گفتند بیشتر از خودشان خبر می‌داد تا از خداوند. پنجم این‌که خداوند سبک ویژه‌ای در نگارش نداشته است و پیامبران بر حسب قوتی که خود در ادب و فصاحت داشتند کلام خدا را درمی‌یافتند و می‌نوشتند. ششم این‌که وحی رنگ فرهنگ ذهنی و عینی انبیا را به‌خود می‌گرفته و هفتم این‌که در متن مقدس خطا وجود دارد و هکذا... .

این‌ها همه هست. اما هیچ‌جا از سمعی بصری بودن وحی که مدعای تئوری رویاهاست سخن نرفته است؛ مگر در قصه صورت‌گری خیال که آن‌هم نزد فارابی و ابن‌سینا و موسی‌بن میمون یافت می‌شود و در دیدن فرشته وحی خلاصه می‌شود و لاغیر. و تازه این را هم

گویا اسپینوزا از ابن‌میمون گرفته است والبته مقبول متدینان هم هست. دیگر این که مساله مهم سخن گفتن خداوند و حلّ معضل آن از طریق یکی دانستن کلام پیامبر با کلام خدا از سخنان اسپینوزا به‌کلّی غائب است و دیگر این‌که مفهوم رویا اصلاً و ابداً از ذهن او عبور نکرده و بر قلمش جاری نشده است و دیگر این‌که وحی رویایی که زبانش زبان رویا و لذا محتاج خواب‌گزاری است نیز نزد اسپینوزا یافت نمی‌شود و...

تکیه بر قوه خیال که از قوت‌های اسپینوزاست مقدمه نیکویی است برای تفطّن به رویایی بودن وحی، اما این تفطن و لوازمش نصیب او نشده است.

اخیراً بزرگداشتی برای آقای صادق جلال العظم در برلین ترتیب داده شده بود که یکی از سخنرانان، شخصی به نام عبدالجبار فالح، سه کتاب را به‌عنوان تاثیرگذارترین کتاب‌ها در جهان اسلام، در ده سال اخیر، دانسته است که یکی از آنها *قبض و بسط تئوریک شریعت* بود. ایشان از این کتاب بسیار تجلیل کرده‌اند و به بحث معرفت‌شناسی و پیش‌فرض‌ها در آن اشاره داشته‌اند. شما از این بزرگداشت اطلاعی دارید و آیا کتاب *قبض و بسط* به زبان انگلیسی ترجمه شده یا ایشان ترجمه عربی آن را مطالعه کرده‌اند؟

بله. این سمینار در برلین و در فوریه ۲۰۱۷ برگزار شد و افرادی چون آقای عزیزالعظمه و فالح بغدادی در آن‌جا سخنرانی کردند. آقای صادق جلال‌العظم یکی از سه نفری بود که ما با هم در سال ۲۰۰۵ جایزه اراسموس را در آمستردام هلند دریافت کردیم. اولین بار بود که من

ایشان را می‌دیدم. خانم مرنیسی را که در این جایزه با ما شریک بودند، قبلاً دیده بودم. ایشان و آقای عابد الجابری در یکی از سخنرانی‌های من در مراکش شرکت کرده بودند و آن‌جا ایشان را دیده بودم. و اکنون که می بینم همه آنها رفته‌اند به یاد این شعر سعدی می‌افتم که:

رفیقانم سفر کردند هر یاری به اقصایـــــــی
خلاف من که بگرفته است دامن در مغیلانم

باری، آقای صادق‌العظم یک مارکسیست سوری بود. این اواخر قدری نرم‌تر شده بود. سال‌ها بود که مقیم آلمان بود. نزدیک پنجاه سال پیش کتابی نوشت به نام *نقد الفکر الدینی*. این کتاب را بیست و چند سال پیش در آلمان نزد یکی از پروفسورهای اسلام شناسی دیدم و مطالعه کردم. و کتاب چندان جذّابی نیافتم. یعنی این کتاب در مقایسه با کتاب‌های فراوانی که در نقد فکر دینی، خصوصاً در اروپا نوشته شده (برخی از آنها مثل گوهر مسیحیت فویر باخ را من در دانشکده الهیات تدریس می‌کردم)، *این کتاب در مقایسه با آنها* هیچ درخششی نداشت. اما این کتاب در کشورهای عربی، خصوصاً در لبنان و سوریه، غوغا کرده بود. و حتی به‌خاطر این کتاب می‌خواستند صادق جلال‌العظم را اعدام کنند. چند روزی هم او را به زندان افکندند و در نهایت آزاد شد. و سپس شهرت زیادی پیدا کرد و کارش را ادامه داد و بعد که اعراب در سال ۱۹٦۷ از اسرائیل شکست خوردند، چندین کتاب درباره آن شکست نوشت. و می‌توان گفت عالم فلسفه را رها کرد و وارد عالم سیاست و فرهنگ شد. تخصص اصلی او در فلسفه کانت بود. ما یکی دو بار هم در آلمان و هلند در گفت‌وگوهایی با هم

شرکت داشتیم و اصطکاکاتی هم میان ما رخ داد. مردی جدلی بود و همواره می‌خواست حرفی را از طرف مقابل بگیرد و به سر او بکوبد. در ۲۰۱٦ وفات کرد و بزرگداشت‌هایی برای او ترتیب دادند. در جلسه‌ای که از آن یاد کردید، بله، آقای فالح سخنرانی کردند و برایم عجیب بود که ایشان *قبض و بسط* را از جمله آن سه کتاب مطرح کردند. پیدا بود آن کتاب را به عربی مطالعه کرده و کاملاً از مطالب کتاب آگاهی دارد: مطالبی مثل تفکیک دین از معرفت دینی و نیاز معرفت دینی به معارف بشری و همین‌طور پیشفرض‌هایی که معرفت دینی به آنها نیاز دارد و از بیرون معرفت دینی می‌گیرد. او به پیامدهای سیاسی کتاب هم وقوف داشت و می‌گفت نویسنده کتاب در واقع به عالمان دین می‌خواهد بگوید شما افراد صالحی برای فهم دین نیستید. چون نه پیشفرض‌های لازم را در اختیار دارید و نه پیشفرض‌های موجودتان تنقیح شده است. او در سخنانش اظهار تأسف کرد و گفت متاسفم که میان صادق العظم و عبدالکریم سروش سوء تفاهمی پدید آمد. و معتقد بود که تئوری قبض و بسط می‌تواند راهگشای نوعی سکولاریسم در ایران باشد. از تأکیدات او البته این بود که صادق العظم فلسفه علم نمی‌دانست و سروش می‌دانست. یعنی او هم به این نکته توجه کرده بود که تئوری قبض و بسط چیزی در فلسفه معرفت دینی است نه خود دین و دانشی است درجه دوم که تعلق به فلسفه علم دارد.

شما رویاهای رسولانه را مصداقی از نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت دانسته‌اید و در پاسخ به یکی از ناقدان هم گفته‌اید که «گویی ناقد محترم به پیش از قبض و بسط بازگشته‌اند». لذا این

پرسش جای طرح دارد که گویی شما هم‌چنان به نظریه قبض و بسط در کلیتش پای‌بندید، اما از سوی دیگر، در «کلام محمد(ص)» که متکای رویاهای رسولانه است به نظر می‌رسد متن محوری قبض و بسط ترک یا نفی شده است.آیا چنین است؟

البته من از پاره‌ای از مطالب قبض و بسط اکنون عبور کرده‌ام، که برای شما خواهم گفت. اما اصول قبض و بسط همچنان متکای تئوری‌های بعدی من است. به این معنا که تئوری‌های بعدی ناقض آن نیستند. در قبض و بسط گفته‌ام برای فهم متن دینی به پیش‌فرض‌هایی محتاجیم و این پیشفرض‌ها انواع و مراتبی دارند. از مراتب عالی آنها گرفته، (یعنی آنهایی که وجودشان اجتناب‌ناپذیر است و بدون آنها قدم از قدم نمی‌توان برداشت، خصوصاً پیش‌فرض‌هایی که به زبان مربوط می‌شوند)، تا پیش‌فرض‌هایی که شاید بتوان از آنها اجتناب کرد، اما چنان از جنس بدیهیات شمرده می‌شوند که عملاً نمی‌توان از آنها پرهیز کرد. در تئوری شاید بشود از آنها پرهیز کرد، اما در عمل دقیق‌ترین محققان هم نتوانسته‌اند آنها را از ذهن خودشان پاک کنند. مثلاً این‌که زبان واجد استعاره هست یا نه از پیش فرض‌های اجتناب‌ناپذیر است. اما این‌که قرآن به زبان عرفی سخن گفته یا نه یا این‌که پیامبر نومینالیست بوده یا رئالیست بدیهی نیست و محل کلام است. این هم که گاه گفته می‌شود باید ذهن را از پیش‌فرض‌ها پاک کرد، اگر شدنی باشد، در مورد پیشفرض‌های ممکن و اجتناب‌پذیر است. نه پیش‌فرض‌های اجتناب ناپذیر که تقریباً حالت مقولات فاهمه کانتی را دارد که بدون آنها فهم ممکن نیست. من همچنان به این‌ها پای‌بندم و آنها را فرو ننهاده‌ام. و نکته مهم این که در *بسط تجربه نبوی* من چند پیشفرض را پیش نهاده‌ام و بنابراین مطلقاً به چارچوب و ساختار قبض و

بسط دست نزده‌ام. آن‌جا گفته‌ام که مثلاً پیامبر، پیامبرتر می‌شود یا کلام خدا همان کلام محمد است. این پیش‌فرض‌ها دقیقاً در چارچوب قبض و بسط قرار می‌گیرد. این‌ها می‌گویند شما وقتی دارید قرآن را می‌خوانید، بدانید که این سخن یک بشر است. دقیقاً همان «انا بشر مثلکم». البته این بشر تفاوت‌هایی با بشرهای دیگر دارد، اما بشر است. یا در «رویای محمد(ص)»، که زبان قرآن را زبان بیداری نمی‌دانم بلکه زبان رویا می‌دانم، در واقع پیش‌فرضی اجتناب‌ناپذیر را معرفی می‌کنم. و این هم صد در صد درون چارچوب قبض و بسط قرار می‌گیرد. این‌جا هم به خواننده می‌گویم قرآن را چنان بخوانید که گویی کسی در حال بیان خواب‌های خویش است. (قیاس کنید با سخن سهروردی که قرآن را چنان به‌خوان که گویی بر تو نازل شده است) و اگر کسی کلام محمد(ص) یا رویاهای رسولانه را قبول نداشته باشد، باز هم پیش‌فرض دارد. پیش‌فرضش این است که زبان قرآن زبان بیداری است. یا پیش‌فرض دیگرش این است که قرآن کلام مستقیم خداست . پس در هر دو حال چه من و چه مخالفان من هر دو پیش‌فرض داریم و بنابراین در یک وادی سیر می‌کنیم و در یک جاده قدم می‌زنیم وآن جاده قبض و بسط است. درست مانند ماشین‌هایی که در یک جاده می‌روند، اما برخی در سمت راست و برخی از روبرو در سمت چپ. پس ما از قبض و بسط بیرون نرفته‌ایم و امکان بیرون رفتن هم نیست.

این‌که پیش‌فرض‌ها از کجا آمده‌اند مهم نیست. مهم این است که پیش‌فرض‌ها علاوه بر نقشی که در فهم متن دارند در توجیه باورها هم اثر می‌گذراند و لذا باید منقح باشند.

اما این‌که چیزهایی در *قبض و بسط* آورده‌ام که اکنون باید از آنها عبور کنم، بله، چیزهایی هست. من در قبض و بسط پیش‌فرض جامعه مومنان را لحاظ کرده‌ام و آن این است که قرآن کلام خداست. بارها

در قبض و بسط عبارت «در نگاه مومنان» را آورده‌ام. و البته تا آن موقع خودم هم قائل به همین پیش‌فرض بودم. مثلاً آن‌جا گفته‌ام چون خدای قرآن خدای طبیعت هم هست نمی‌تواند در قرآن چیزی بگوید که در تعارض با فهم عالمانه از طبیعت باشد. یا مثلا کلمه خورشید در قرآن، چون خداوند آن را گفته پس همه مدلولاتش که در علم الهی هست در معنای آن‌هم لحاظ می‌شود، مثل این که کره‌ای است از گازها و... . خب الان من دیگر به این مطالب قائل نیستم. اینک می‌گویم خورشید در قرآن، خورشید رویای محمد(ص) است و اصلاً ممکن است معنایش خورشید بیرونی نباشد و... پس برخی پیش‌فرض‌هایی که در قبض و بسط آگاهانه یا ناآگاهانه به‌کار برده‌ام و با کلام خدا بودن قرآن ارتباط پیدا می‌کند اکنون فرو می‌ریزد.

البته، تا آن‌جا که من به یاد دارم، در قبض و بسط هم تصریح کرده‌اید که به استخراج علوم تجربی از قرآن معتقد نیستید.

بله درست است. من هیچ‌وقت چنین عقیده‌ای نداشتم. من از شانزده یا هفده سالگی که در دبیرستان علوی تحصیل می‌کردم، یکی از اساتید ما، مرحوم آقای رضا روزبه، همین که می‌خواستند مطالب علوم تجربی را از قرآن بیرون بکشند با ایشان مخالفت می‌کردم. هیچ‌گاه چنین چیزی به دل من ننشست و هرگز مدافع این امر نبودم. در قبض و بسط این مقدار در ذهن من بود که قرآن نباید با علوم منافات داشته باشد، اما اکنون امکان منافات داشتن‌شان را هم مشکلی نمی‌دانم.

در قبض و بسط درباب فهم قرآن می‌گویید میان مراد مؤلف و معنای متن باید تفکیک کرد، آیا همچنان به آن پایبندید؟

بله در مورد تفکیک معنای متن و مراد متکلم، همچنان به آن پایبندم. در مورد هر متنی این تفکیک صادق است، چه متن دینی و چه غیر دینی. ممکن است این دو بر هم بیفتند و ممکن است بر هم نیفتند. من قائل به مرگ مؤلف هستم. از قضا، مرگ مؤلف از نکاتی است که من خود به آن رسیده بودم و بعدها دیدم رولان بارت و برخی دیگر هم گفته‌اند. مؤلف متن که پیامبر باشد اکنون غایب است و ما به او دسترسی نداریم و لذا به‌دنبال آنچه در ذهن پیامبر می‌گذشته نباید بگردیم، بلکه باید به دنبال معنای متن برویم. دست یافتن به مراد مؤلف‌کاری صعب است، اگر نگوییم محال است. به‌علاوه کسی چون خدا عالم به این مطلب بوده است که ممکن است از متن فهم‌هایی بشود که مغایر مراد متکلم است. این اقتضای زبان است و گریزناپذیر. بله، من مؤلف قرآن را کسی می‌دانم که در دسترس نیست، همان‌طور که حافظ یا مولوی را.

یک خوانش رادیکال از مرگ مؤلف وجود دارد و آن این که به‌هیچ وجه امکان دست یافتن به مراد متکلم نیست. اما بر طبق خوانش دیگری، ممکن است در میان فهم‌ها از یک متن، یکی از فهم‌ها مراد متکلم باشد. شما به کدام خوانش قائلید؟

مقصود من دومی است. البته من این را به بیان خودم می‌گویم. نظر من این است که ما ممکن است به مراد متکلم برسیم اما خودمان نمی‌دانیم که رسیده‌ایم. یعنی در میان فهم‌های مختلف ما از متن، شاید یکی از آنها منطبق با مراد متکلم باشد، اما ما تشخیص نمی‌دهیم کدام است. پس این در حکم این است که به مراد متکلم نمی‌رسیم. نمی‌گویم هرگز نمی‌رسیم، لکن وقتی هم رسیدیم نمی‌دانیم رسیده‌ایم یا نه. در علم هم همین‌طور

است. فیلسوفان علم هم می‌گویند ما نمی‌توانیم بدانیم به قوانین صادق درباره طبیعت رسیده‌ایم یا نه. یعنی شاید از قضا در میان‌شان قوانینی باشد که همیشه صادق‌اند. اما ما نمی‌دانیم. پس با همه آنها باید طوری برخورد کنیم که شاید روزی ابطال شوند. به‌قول مرحوم فیض کاشانی:

گفتم به کام وصلت خواهم رسید روزی
گفتا که نیک بنگر شاید رسیده باشـــــی[1]

ممکن است همان وقت که آدمی گله از فراق می‌کند در وصال باشد اما دریغا که پرده‌ای این‌جا حاجب است و «چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من».

شاید روز قیامت بفهمیم که مراد متکلم چه بوده است. همان‌طور که در قرآن آمده «*ان ربک یحکم بینهم یوم القیامه فیماهم فیه یختلفون*». اما هنوز که قیامت قائم نشده است.

پرسش‌هایم درباره قبض و بسط را همین‌جا خاتمه می‌دهم، گرچه از شما قولی می‌گیرم تا روزی بحثی مستقل درباره آن داشته باشیم.

بسیار خوب

ایده‌های اصلی شما در بسط تجـربه نبوی، در رویاهای رسولانـــــه همچنان حضور دارد. اجازه دهید چند سوال درباره این کتاب مطرح کنم:

شما در کتاب *بسط تجربه نبوی* از کشف تام محمدی(ص) چنین سخن گفته‌اید «پیامبر اسلام خاتم بود، یعنی کشف تام او و

---

۱. حافظ، غزل ۹۰۷

به‌خصوص مأموریت او برای هیچ‌کس دیگری تجدید نخواهد شد. (ص۱۰)» سوال من این است که اولاً، منظور شما از کشف تام محمدی چیست؟ و ثانیاً آیا رابطه‌ای میان این کشف تام و مأموریت پیامبر وجود دارد؟ و ثالثاً، آیا با اعتقاد به کشف تام پیامبر، جایی برای تکامل و بسط تجربه نبوی پس از پیامبر باقی می‌ماند یا نه؟

بله، شما انگشت‌تان را بر نکته خوبی، یا جراحت خوبی، نهادید. این را باید مرهم نهاد. باید بگویم من در آن کتاب مسامحه‌ای کردم. یعنی قول عارفان را نقل کردم، بدون این که قیودی برآن بیفزایم و این نیفزودن قیود باعث سوء فهم شده است، که البته مقصر اصلی شخص بنده هستم. عارفان ما در مقام تبیین خاتمیت پیامبر می‌گفتند چون پیامبر اسلام به حد اعلای درجه کشف رسیدند و همه آفاق ممکن معرفت را تسخیر کردند، لذا سرزمین دیگری برای تسخیر دیگران باقی نمانده است. به‌همین دلیل هم خاتم است. یعنی آخرین فتوحات را کرده است و همه مدارج کشف را زیر پا نهاده است «الخاتم من ختم المراتب باسرها». من این کلمه کشف تام را آوردم، که نباید می‌آوردم و البته موجب سوء فهم‌هایی شده است. شما می‌دانید که من درباره خاتمیت پیامبر تقریباً هم‌رأی با مرحوم اقبال لاهوری هستم، البته با توضیحاتی که خودم در این باب دارم و به آنها افزوده‌ام. و لذا قائل به‌کشف تامّ نیستم. اصلاً کشف تامّ با علم محدود نبی ناسازگار است. همه کشف‌ها ناقص‌اند. درمیان این ناقص‌ها مقایسه سخت است و به‌راحتی نمی‌توان گفت کشفی برتر از کشف نبی‌خاتم موجود هست یا نیست. به‌علاوه، اساساً وقتی ما حقیقت را یک چند ضلعی بدانیم، کشف برتر و فروتر معنا ندارد. یکی از جانبی نظر می‌کند و کسی دیگر از جانبی دیگر. این قدر این تجربه‌ها و کشف‌ها

و رویاها متنوع و پیچیده و بغرنجند، که اصلاً سخن گفتن از برتر بودن یکی بر دیگری بسیار مشکل است، شاید اضعف و اقوی داشته باشیم اما مسلماً تامّ نه. پیامبر اسلام یک انسان عالی و در حد بالایی از کمال و بصیرت بود و می‌توانست بواطنی وعوالمی را کشف کند که هنوز هم برای ما تازه است و ما می‌توانیم در ظل تجارب او حرکت کنیم و به‌اصطلاح صوفیان بر سر سفره او بنشینیم. اما این معنایش این نیست که همه غذایی در سفره او بوده است. به زبان ساده‌تر، با آمدن قرآن حرف‌های خدا تمام نشده و تجربه‌های ممکن دینی به پایان نرسیده است. هم اسرار جدیدی برای کشف شدن وجود دارد و هم عوالم تازه‌ای. مولانا و حافظ هم برخی از حرف‌های ناگفته خدا را گفته‌اند. پیامبری مثل شاعری است. هیچ‌وقت نمی‌توان گفت حافظ یا مولوی بالاترین شاعر است. فقط می‌توان گفت این‌ها قله‌های بلندی را فتح کرده‌اند. اصلاً بالاترین شاعر معنا ندارد، گرچه شاعر ضعیف ممکن و موجود است. حافظ در نوع خودش عالی است، سعدی هم همین‌طور و مولوی هم. من در این‌جا قائل به کثرت‌ام؛ کثرتی غیر قابل تحویل به وحدت. من به بسط تجربه نبوی قائلم و نه به کشف تام. و این منافاتی با خاتمیت ندارد. خاتمیت یعنی خاتمیت در مأموریت. مأموریت نبوی ختم شده است نه تجربه نبوی.

پرسش دومی را درباره بسط تجربه نبوی طرح می‌کنم که البته شقوقی دارد. من کل سوال را بیان می‌کنم و سپس به تک‌تک آنها اشاره می‌کنم. شما در جایی از مقاله‌ی «ذاتی و عرضی در ادیان» نوشته‌اید: «شک نیست که اگر اسلام به‌جای حجاز در یونان و...

ظهور می‌کرد، اسلام یونانی و... عرضیات‌شان که تا عمیق‌ترین لایه‌های هسته‌ی مرکزی پیش می‌روند با اسلام عربی تفاوت بسیار می‌کرد»(ص ٦٤). حال سه پرسش در این‌جا می‌تواند مطرح شود. یکی این‌که اگر عرضیات دین تا عمیق‌ترین لایه‌های ذاتیات دین پیش رفته‌اند آیا تفکیک ذاتی و عرضی تفکیکی بی‌حاصل نخواهد بود؟ و آیا عملاً می‌توان به کشف ذاتیات نائل شد؟ و سوال دیگر این که نحوه‌ی ارتباط ذاتی و عرضی چگونه خواهد بود؟ و سوال سوم در این رابطه این است که اساساً چرا از واژه‌های ذاتی و عرضی استفاده کرده‌اید، در حالی که می‌دانید این دو واژه موهم معنای ذاتی و عرضی ارسطویی است و حتی در یکی از پاورقی‌های بسط تجربه نبوی نوشته‌اید که منظورتان ذاتی و عرضی ارسطویی نیست؟

در مورد بخش اول سوال‌تان باید بگویم این که عرضیات تا عمیق‌ترین لایه‌های ذاتیات پیش رفته‌اند، بیان مبالغه‌آمیزی است. من می‌خواسته‌ام تنبه دهم به این که عرضیات چه پوسته کلفتی هستند و بسیاری از چیزهایی که ما ذاتیات می‌پنداریم، در مقام کاوش و تحلیل، ممکن است به این نتیجه برسیم که آنها ذاتی نبوده بلکه عرضی بوده‌اند. یعنی عرضیات ذاتی‌نما بسیارند. منظورم این بوده که تا عمیق‌ترین لایه‌های مسمّا به ذاتیات می‌روند و لذا باید هوشیار بود و آنها را ذاتی نگرفت. قصه عرضیات و ذاتیات و نسبت آنها مثل قصه ظن و یقین است. بسیاری از عرضیات را ذاتی می‌پنداریم چون رسوب کرده‌اند و سخت شده‌اند. ابن‌سینا در مورد ظن و یقین می‌گوید ما ظنون متراکمه را گاه یقین می‌پنداریم. زیرا آن قدر مانده‌اند و ستبر شده‌اند که جبّه یقین پوشیده‌اند و حاجب و غاصب یقین شده‌اند.

تفکیک ذاتی و عرضی، شریعت را از دین جدا می‌کند. کل شریعت همان عرضیات است و دین عین ذاتیات است. دین عوض نشده و لذا در قرآن هست «*شرع لکم من **الدین** ما وصّی به نوحا...*». شرایع همه عرضیات‌اند که روی آن ذاتی نشسته‌اند. به همین دلیل هم شرایع در ادیان متفاوتند. اشاعره هم می‌گفتند کلام نفسی خدا یکی است ولی در میان هر قومی و نزد هر پیامبری ظهوری دارد.

اما این‌که چرا واژه عرضی و ذاتی را به‌کار بردم، حقیقتش انواع انتخاب‌ها جلوی من بود، مثلاً ثابت و متغیر، اصلی و فرعی و پوسته و هسته... و با این که می‌دانستم این دو واژه ابهام‌هایی را ایجاد خواهند کرد و کرده‌اند، ناچار آنها را به‌کار بردم، ولی البته بارها توضیح دادم که منظور من ذاتی و عرضی به‌معنای ارسطویی نیست. من هنوز هم واژه‌های بهتری نیافته‌ام. اگر بیابم آنها را جایگزین این‌ها می‌کنم.

و اما این‌که از کجا بدانیم مقاصد شارع چیست، از راه گمانه‌زنی و فرضیه‌سازی و سپس یافتن شواهد مبطل و مویّد. من این‌جا پوپری‌ام. ما چیز دقیقی در این‌جا نداریم. مثلاً من می‌گویم «آدمی خدا نیست و بلکه بنده است» یک ذاتی دین است. این یک فرضیه است و اگر ابطال شود فرضیه بهتری به‌جای آن می‌نشیند. به‌نظر من اکثریت دین عرضیات آن است. گمانه‌زنی زیادی هم در باب ذاتیات نکرده‌ام و کوشیده‌ام خیلی به اختصار برگزار کنم. چون یافتن ذاتیات بسیار مشکل است به‌عکس یافتن عرضیات با معیارهای هفت‌گانه‌ای که داده‌ام، آسان‌ترست.

البته در پاورقی انتهایی مقاله «ذاتی و عرضی» وعده داده‌اید که شرحی از ذاتیات دین در نوشته‌ای مستقل خواهید آورد، که به این وعده وفا نشد.

وفا کردن به آن وعده مشکل است. وقتی به نتایجی برسم، انشاالله می‌آورم. این از کارهای دشوار است. در آن کتاب بیش از همه نظرم این بود که این دومقوله را از هم تفکیک کنم و توضیح بدهم که بدون این کار دین‌شناسی ما ناکافی خواهد بود. در واقع من در آن جا هم باز پیش‌فرضی برای فهم دین دادم. و پیش‌فرض من این بود که بدانید در متن مقدس ذاتیاتی و عرضیاتی هست و همه آیات متن را در یک ردیف ننشانید. شبیه این که در قرآن محکماتی هست و متشابهاتی. نشان دادن مصادیق هم الزاماً کار من نیست، چون از معرفت‌شناسی دینی که کاری است درجه دوم و در حوزه فلسفه علوم، بیرون است. در رویاهای رسولانه هم به مناسبتی به این مطلب اشاره کرده‌ام، که تعبیر خواب را از من نخواهید. البته اگر بتوانم این کار را می‌کنم.

بله، در یکی از پاورقی‌های بسط تجربه نبوی هم گفته‌اید که دین ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد بلکه شارع مقاصدی دارد که همان ذاتیات دین‌اند. همان‌جا چند ذاتی دین را بیان کرده‌اید. گفته‌اید ذاتی دین در اعتقادات عبارت است از این که «آدمی خدا نیست و بلکه بنده است»، در اخلاق «سعادت اخروی مهم‌ترین هدف زندگی آدمی و مهم‌ترین غایت اخلاق دینی است» و در فقه «حفظ دین و نسل و جان و مال وعقل مهم‌ترین مقاصد شارع در حیات دنیوی است». همچنان شما این سه را جزو ذاتیات می‌دانید؟

تقریباً بله. با این تفاوت که من درباب مقاصد شارع در فقه تأملاتی دارم که وقتی خواهم گفت. الان مختصراً عرض می‌کنم. کسانی که خواسته‌اند مقاصد شارع را از فقه درآورند، یعنی بزرگانی

چون امام جوینی و بعد از او غزالی و از همه مهم‌تر شاطبـــــی و ابن‌عاشور و دیگران، یک مقصد را که به‌نظر من بسیار مهم است فرو نهاده‌اند و آن هویت است. یک‌بار در سمیناری در بوسنی برای اولین‌بار این را مطرح کردم. مقاصد شارع از جمله حفظ جان و نسل و عقل و... برشمرده شده ولی در نظر گرفته نشده که بسیاری از احکام شرع برای حفظ هویت اسلامی و دادن همبستگی و شخصیت واحد به مسلمانان است. به‌گمان من این موضوع امروزه در دنیای جهانی شده ما بسیار نمود دارد و توجه به آن دارای اهمیت اســت. مثلاً این که قبرستان مسلمانان جدا از قبرستان دیگران باشد و روز تعطیل‌شان روزی جدا باشد و نماز رو به قبله باشد و ایام روزه به‌دلخواه نباشد و اعلام وقت نماز با اذان باشد و کفار به‌قولی نجس شمرده شوند و... . این‌ها هیچ مصلحت قدسی ویژه‌ای ندارد بلکه برای تمیز نهادن میان این امت و امت‌های دیگر است، مانند پرچمی که کشورها دارند. دوم و مهم‌تر این که عجیب است که فقه شناسان (البته باید بگوییم فقه شناسان اهل سنت، چون فقه شناسان شیعه در این جهت هیچ دلیری نورزیده‌اند) عدالت را جزو مقاصد شارع نیاورده‌اند. یعنی ابداً نگفته‌اند فقه برای بسط عدالت آمده است و در غایات احکام فقهی عدالت منظور شده است. حال ممکن است بگویند حفظ مال و جان و... مقتضای عدالت است، بلی اما عدالت می‌باید به منزله یک رکن جامع معرفی شود تا این‌ها و بسی بیش از این‌ها زیرمجموعه آن باشند. این عدم توجه به عدالت در تاریخ فرهنگ اسلامی قصه پر غصه ای است که باید در جای خودش نوشته شود.

من چندماه پیش که در دانشگاه دیتون در اوهایو سخنرانی‌ای داشتم، عین این مطلب را آن‌جا مطرح کردم. عنوان سخنرانی عدالت در تاریخ

اسلامی بود. آن‌جا به صراحت و به‌شرح آوردم که این‌ها مقاصد خمسه‌ای هستند که فقه‌شناسان ما مطرح کرده‌اند، اما عدالت از نوشته‌های آنها غایب است. عدالت در فلسفه سیاسی ما هم غایب بوده است. آزادی هم که نداشته‌ایم و حال چگونه می‌خواهیم وارد دنیای مدرن شویم، نمی‌دانم. در هرحال من معتقدم عدالت را باید بر این مقولات افزود. لذا در باب مقاصد شارع در فقه هم فکر می‌کنم دست‌کم آن پنج تا به هفت تا تبدیل شود یا برخی زیرمجموعه برخی دیگر قرار گیرند. به‌علاوه، آن فقه‌شناسان عزیز این مقاصد شارع را از احکام جنایی و جزایی اسلام برگرفته‌اند، که شاید مدل مناسبی نباشد و جهد جدیدی بطلبد. این را به فقیهان می‌سپارم چون میدان بازی من نیست.

به بحث اصلی این گفت‌وگو یعنی، رویاهای رسولانه، می‌رسیم. ما بنا داریم پاره‌ای از نظرات، خوانش‌ها و نقدهای مربوط به رویاهای رسولانه را با شما به گفت‌وگو بگذاریم. از دکتر حسین‌واله شروع می‌کنیم.

تابستان گذشته در باشگاه اندیشه جلساتی در بررسی رویاهای رسولانه برگزار شد که گزارش آن در سایت «زیتون» به چاپ رسید. یکی از سخنرانان آقای دکتر حسین‌واله بودند. ایشان رویاهای رسولانه را مستعد دو خوانش دانستند. خوانش اول با عنوان «رویا دارای حیث‌التفاتی است» و خوانش دوم با عنوان «رویا فاقد حیث‌التفاتی است». ایشان به خوانش اول به تفصیل پرداختند و خوانش دوم را به‌نحو اجمال و به منظور روشن کردن خوانش اول بیان کردند. و پیداست که خوانش اول را به رویاها نزدیک‌تر می‌دانند. اجازه دهید هر

دو خوانش را در این‌جا بیان کنم و سپس نظر شما را درباره آنها خواستار شوم.

دکتر واله پیش از بیان این دو خوانش ابتدا تصریحات صاحب نظریه رویاها را بیان می کنند:

- قرآن گفته محمد(ص) است نه خدا
- قرآن خواب‌نامه است یا مکاشفه نامه
- صحنه‌های ترسیم شده در قرآن را محمد(ص) دیده است
- زبان قرآن زبان خواب است نه زبان بیداری
- قرآن تعبیر می‌خواهد نه تفسیر
- رویای محمد(ص) معصومانه است. محمد(ص) از خدا پر شده است
- نظریه رویای رسولانه بحثی فنومنولوژیک است ، نه کلامی نه فلسفی و نه تفسیری
- نظریه رویا مشکلات تعارض با علم، تعارض با اخلاق، اسطوره‌ها، پارادوکسها...) را حل می‌کند
- تجربه نبوی بسط می‌یابد

وی پس از این مقدمات لازم ، خوانش اول یعنی «رویا حیث التفاتی دارد» را مستلزم ۱۰ گزاره می‌دانند:

۱- ترم « رویا» به‌صورت استعاری به‌کار رفته است

۲- حقیقتی در رویا مکشوف می‌شود

۳ ـ تعبیر رویا برای کشف حقیقتی مستقل از ذهن است

٤ ـ حقیقت مکشوف بیان زبانی دارد

٥ ـ بیان زبانی آن رنگ تاریخی دارد

٦ ـ تعبیر خود نبی ممکن است خطا باشد(؟) که البته این به‌صورت پرسش طرح شده است

۷ ـ خود تجربه رویا ممکن است خطا باشد(؟) این هم به‌صورت پرسش طرح شده است

۸ ـ تعبیر رویا شرایطی دارد

۹ ـ زبان رویا زبان بیداری نیست و زبان تعبیر هم می‌تواند چنین باشد

۱۰ ـ معصومانه = فاقد دغل+ فاقد خطا

ایشان این خوانش (خوانش اول) را مستلزم پنج پیش‌فرض ضروری دانسته‌اند که عبارتند از:

۱ـ رویا یک مکانیزم کشف حقیقت است (در عرض مکانیزم‌های دریافت‌های حسی و عقلی متعارف)

۲ـ کشف حقیقت با این مکانیزم زبان‌پذیر است

۳ ـ بیان زبانی این حقیقت تعبیرپذیر است

٤ ـ تعبیر برای معبر و دیگران به کشف حقیقت منجر می‌شود

۵ - تعبیر در زبان بیداری رخ می‌دهد (وگرنه تسلسل پیش می‌آید)[۱]

---

۱. ایشان البته سه پیامد برای خوانش یکم برمی‌شمرند که عبارتند از:

پیامد اول: درباره «زبان رویایی» است. مطابق رویاهای رسولانه «زبان وحی زبان خواب است نه زبان بیداری»

مقصود از زبان در این‌جا یکی از این دو می‌تواند باشد: الف) زبان = دستگاه نشانه‌ها و ب) زبان = کاربست دستگاه اگر مقصود از زبان، دستگاه نشانه‌ها باشد(الف)، نتیجه این خواهد بود: زبان وحی زبان خصوصی است و دست‌کم برای مخاطبان عادی قرآن غیر قابل استفاده است و اگر مقصود از زبان کاربست دستگاه (ب) باشد، نتیجه این خواهد بود: عبارات قرآن از زبان طبیعی (عربی) معنای سمانتیک می‌گیرد اما کارکردی متفاوت دارد و آن نمادپردازی است. ایشان پرسشی را در این‌جا مطرح می‌کنند و آن‌گاه پاسخ‌های ممکن به آن را. پرسش این است: آیا عبارات قرآنی به زبان ناشناختاری تعلق دارند یا شناختاری (اما در سطح فراحسی ـ عقلی)؟ پاسخ‌های ممکن ←

منتظر شنیدن نظر شما هستیم

از آقای واله تشکر می‌کنم برای طرح دقیق این مطالب با یک طبقه‌بندی خیلی خوب، کاری که من در نوشته‌های خودم نکرده بودم و ایشان به‌صورتی عالمانه و با اجتهاد دو خوانش ممکن را

← عبارتند از: اگر عبارات قرآنی به زبان ناشناختاری تعلق گیرند، خروج از خوانش اول (خوانش مورد بحث) رخ می‌دهد و اگر به زبان شناختاری تعلق داشته باشد مانع از تحلیل پدیدارشناختی وحی می‌شود راه حل چیست؟

پیامد دوم: این خوانش «تعبیرپذیری رویا»ست تعبیرپذیری رویا متوقف است بر بیان زبانی داشتن رویا و بیان زبانی داشتن رویا متوقف است بر بین‌الاذهانی بودن تجربه رویا (به‌خاطر امتناع زبان خصوصی) و بین‌الاذهانی بودن تجربه رویا نقض انحصار وحی است آیا مومنان این پیامد را می‌پذیرند؟

پیامد سوم: خطاپذیری (تجربه نبی یا بیان زبانی تجربه نبی) است در توضیح این پیامد ایشان می‌گویند: امکان خطا مستلزم وجود معیار نفس الامری خطا / درست است و وجود معیار نفس الامری خطا / درست مستلزم نقطه نظر منطقی فوق خطا / درست است نقطه نظر منطقی فوق خطا / درست در جهان انسانی محال است (شکاف ثبوت / اثبات پرناشدنی است) [یعنی کلاً امکان خطا هیچ‌جا وجود ندارد؟]

از سوی دیگر دسترسی شناختی به معیار خطا / درست شرط اسناد درستی (یا خطا) به تجربه (و همچنین بیان آن) است، بنابراین لازمه قبول امکان خطای نبی، دسترسی شناختی مستقل ما به تجربه نبی است و اما اگر به خطاناپذیری نبی قایل شویم، معنایش آن خواهد بود که کشف نبی کشف بین‌الاذهانی نیست و بل اختصاصی است و نتیجه اختصاصی بودن کشف نبی، بدون کشف شناختی بودن ایمان مومنان است و نتیجه ایمان بدون کشف، بلاموضوع شدن فنومنولوژی وحی است و در پایان **محمل ممکن تئوری رویاهای رسولانه** را عبارت می‌داند از: هدف تئوری: غرابت‌زدایی از ذهنیت انسان مدرن (نه اثبات کلامی باورهای دینی) منظور تئوری: وحی کشف نوع سوم است + کشف تشکیکی است روش: توسل به تئوری‌های زبانی و تفکیک آنها مبنا: معنا و صدق مطلق نداریم. معیار معنا و معیار صدق در هر بازی زبانی درونی است نه بیرونی فایده: حل مشکلات ظواهر قرآنی از طریق تفکیک دیسکورسی.

طرح کرده‌اند. البته ایشان نکته‌های خیلی ریزی را طرح کرده‌اند که جای بحث دقیق درباره تک تک این نکات در چنین گفت‌وگویی نیست، خصوصاً که خود ایشان در این گفت‌وگو حضور ندارند. اما در هر حال، بنده با بسیاری از این نکات ایشان موافقم. من علی‌الاصول خوانش شناختی از خواب دارم. و مراد اصلی من این بوده است که رویا حیث التفاتی دارد (همیشه ازین اصطلاح حیث التفاتی وحشت داشته‌ام وبدان بی‌التفات بوده‌ام. کاشفیت چه نقصی داشت که التفات یا قصدیّت intentionality را بر گزیده‌اند!؟) و در مقام کشف و پرده‌برداری است و خبر از ماوراء می‌دهد و این حقایق به زبان خواب بیان می‌شود و این خواب قابل تبدیل و ترجمه به زبان بیداری است که تعبیر نامیده می‌شود. و چنین نیست که فقط حالات ذهنی پیامبر باشد. و اگرچه در ناهشیاری صورت می‌بندد در بیداری به‌صورت مراد جدی وآگاهانه با مخاطب درمیان نهاده می‌شود.

اما این‌که آیا هدف از این مقالات حل مشکل تعارض علم و دین بوده است یا حل مشکلات کلامی یا فلسفی و غیره، این دیگر محول به خوانندگان است. این‌جا مراد متکلم چندان شرط نیست. می‌توانم بگویم که من چندان به این‌گونه پیامدها فکر نمی‌کردم. آنچه به‌دنبالش بودم این بود که ما چگونه این متن را بفهمیم. از یک طرف، از گذشته‌های دور در تفسیرها نظر کرده بودم، تفاسیر مرحوم طباطبایی، فخررازی و سیدقطب و همین‌طور تفاسیر علمی و حتی انقلابی و انواع دیگر تفاسیر را مطالعه کرده بودم و برداشت‌های آنها را دائم در ذهنم می‌سنجیدم. از طرف دیگر، آرای بزرگانی در عصر خودمان مانند

محمدارکون، نصرحامد ابوزید و حسن حنفی و دیگران را هم مطالعه کرده بودم. همه این‌ها در پیش چشم من بودند. من بدون این که بخواهم جواب مشکلات را بدهم، همیشه فکر می‌کردم آیا ما راه درستی رفته‌ایم یا نه و این که قرآن را چگونه متنی باید فرض کنیم و سپس به دنبال فهم آن برویم. آن‌گاه توجه من بیشتر به‌سوی نحوه تکون زبان وحی رفت و این قبیل نکته‌ها توجه مرا جلب کردند که مورخان گفته‌اند پیامبر در یک حالت ناهشیاری، که من آن را رویا نامیده‌ام، وحی را تلقی مـــی‌کرده اســـت.

دیدم تقریباً همه مورخان نوشته‌اند که پیامبر هیچ‌وقت در حالت هشیاری وحی را نمی‌گرفته‌اند، خواه در مورد اولین آیات که در غار به ایشان وحی شد، و در سیره ابن‌هشام و ابن‌اسحاق صریحاً آمده است که پیامبر می‌گویند من در خواب بودم که پنج آیه اول سوره علق را گرفتم و بعد بیدار شدم و دیدم جبرئیل تمام افق را پر کرده است، و خواه در شرایط دیگر، چه در جنگ و چه در صلح ، در مسجد و جاهای دیگر، که ناگهان اصحاب می‌دیدند پیامبر احوال ویژه‌ای پیدا کرده و از خود بی‌خود شده‌اند و امثال آن که ابن‌خلدون در جلد اول مقدمه آورده است. ما این‌ها را می‌دانستیم، اما غفلت کرده بودیم که این‌ها چه مدلولی دارند. وقتی من به‌دنبال مدلولش رفتم، احساس کردم ما باید زبان قرآن را غیر از زبان متعارف بدانیم. به نظر من این‌که به پیامبر می‌گفتند این زبان تو یا بیان تو سحر است، علتش فقط این نبوده است که این زبان از نظر ادبی بسیار فاخر یا بلیغ است، بلکه آن‌ها احساس می‌کردند این کلمات از منبع دیگری

برمی‌خیزد. با توجه به همه این‌ها، من به این نتیجه رسیدم که زبان قرآن زبان رویاست و بعد دیدم با این نگاه راز دو بخش مهم از قرآن آشکار می‌شود ؛ دو بخشی که می‌توان آنها را از مقاصد اصلی شارع و جزو ذاتیات دین دانست، یعنی آیات معاد و توحید. این دو بخش معمولاً لغزش‌گاه مفسران بوده و آنها را در اردوگاه‌های مختلف قرارداده است؛ یکی اهل ظاهر می‌شده و دیگری اهل باطن یا اهل تأویل. من بعد از اتمام مقالات رویاها که به‌دنبال ریشه‌های تئوری خودم در نوشته‌های پیشین رفتم، دیدم ملاصدرا به همه این گروه‌ها طعن می‌زند و آنگاه خودش رأیی را در میان می‌آورد و حتی می‌گوید رأی من شبیه تعبیر خواب است. ایشان هم می‌گوید خصوصاً در مورد معادشناسی و خداشناسی ما نیاز به تعبیر داریم. عین این لغت را ایشان به کار می‌برد. منتها تعبیر کردن ایشان به شیوه خاصی است که شاید در مقالات بعدی‌ام آن را توضیح دهم. در هر حال من به این می‌اندیشیدم که چگونه عالمان ما در فهم برخی آیات از زبان عادی قرآن دور می‌شدند و در آن‌جاها سراغ نماد و مجاز و ممثول و مثال و امثال آنها می رفتند. الان من در پرتو تئوری خودم می‌فهمم که همه آنها می‌گفتند زبان قرآن زبان متعارف نیست. اما نام دیگری هم روی آن نمی‌گذاشتند. می‌خواستند عرفی بودن زبان ومعانی ظاهری آن را حفظ کنند. ملاصدرا بر این نکته تأکید دارد. او می‌گوید ما باید تا می‌توانیم ظاهر زبان را حفظ کنیم و بی‌جهت و متکلفانه معنای کلام را از ظاهر برنگردانیم.

و بعد می‌گوید تعبیر همین‌طور است. این نکته مهمی است و خیلی‌ها آرزو داشتند که کاش می‌توانستند کلام را از ظاهرش برنگردانند. الان که من نگاه می‌کنم می‌بینم، چنانکه مولوی می‌گوید «ما از پی سنایی و عطار

آمدیم»، من راه آنها را ادامه داده‌ام و آنچه را آنها می‌خواسته‌اند فراهم آورده‌ام؛ زبان ظاهر را نگه داشته‌ام، اما آن را از وادی ای به وادی دیگری برده‌ام، یعنی از بیداری به خواب. و به قول مولانا:

پس بگفتی شان که من با این درم
آرزوی جمله‌تان را می‌خـــــــرم

با رویایی دانستن زبان قرآن آرزوی همه کسانی را که یا اهل تأویل بوده‌اند یا اهل ظاهر یا اهل تعبیر برآورده می‌کنم، حتی در مورد بخش‌های تاریخی قرآن که برخی آنها را افسانه می‌دانند، خصوصاً در مکتب ادبی تفسیر، مثل امین خولی و شاگردش احمد خلف‌الله که قصه‌های قرآن را لزوماً واقعی و تاریخی نمی‌شمردند. من هم همین مطلب را می‌گویم، اما می‌گویم این‌ها رویایی هستند. آنها می‌گفتند این بخش‌ها مثل قصه کلیله و دمنه است، گویی بزرگ‌سالی برای کودکی قصه‌ای می‌گوید و مقصود خودش را در قصه می‌ریزد. اما من می‌گویم باید یادمان باشد که پیامبر این مطالب را بعد از برخاستن از حالت ناهشیاری می‌گفتند پس نمی‌توان گفت عامدانه مقصود خود را در قصه‌ها می‌ریختند. فقط رویت‌های خود را می‌گفتند و این البته از نقش شناختاری و کاشفیت وحی نمی‌کاهد. همچنان که قائلان به نظریه سنتی وحی آن را غافل‌گیرانه می‌دانند و در عین حال کاشف از واقع. من کتاب *التصویر الفنی فی القرآن* سید قطب را که می‌خواندم، می‌دیدم که قطب خیلی خوب این نکته را پرورانده است که مشاهد و مناظر قیامت بسیار زنده‌اند، یعنی گویی کسی دارد این‌ها را می بیند و بیان قرآن هم به‌قول او تصویر فنـــی یـا هنرمندانه از آن مناظر است. همه این‌ها در ذهن من بود. به نظر من به یک معنا همه این‌ها

زیر عنوان «رویایی بودن قرآن» آورده می‌شود. حال می‌توانم بگویم قرآن هم تصویر هنرمندانه است، چنان‌که قطب گفت و هم محتاج تعبیر است چنان‌که ملاصدرا گفت و هم محتاج تأویل است، چنان‌که معتزلی‌ها و دیگران گفته‌اند و هم الفاظ قرآن بر ظواهرشان می‌مانند، چنانکه اشاعره می‌خواستند. این نظریه مطالب دیگری را هم توضیح می‌دهد. مثلاً در مورد تاریخ پیامبران در قرآن مطالبی آمده است مثل این که بخشی از قوم یهود تبدیل به بوزینه شدند. این‌ها در هیچ تاریخی نیامده است. و البته در تورات هم نیامده است. مفسران ما برخی به مسخ شدن ظاهری آنها معتقد بودند و برخی هم آن را مسخ باطنی می‌دانستند. این نشان می‌دهد که آنان در این‌جا با مشکلی مواجه بودند، در حالی که تئوری رویا خیلی خوب این‌ها را توضیح می‌دهد. وقتی من رویایی بودن زبان قرآن را فهمیدم حقیقتاً لبخندی بر لبانم پیدا شد، از نوع لبخندهایی که به‌وقت روبرو شدن با حقیقت بر لبان آدمی ظاهر می‌شود.

من غافل نیستم از این‌که ابهاماتی در این نظریه هست که باید بر طرف شود. اما به جنبه‌های استوار آن و حلّال مشکلات بودنش هم توجه واعتقاد دارم.

آقای واله لازمه خوانش اول را، که مورد قبول شما هم هست، این می‌دانند که ترم رویا باید استعاری به‌کار رفته باشد، نظر شما چیست؟

من اصرار دارم که کلمه «رویا» را در این‌جا به‌معنای حقیقی نه استعاری کلمه به‌کار گرفته‌ام. مگر این‌که جناب واله معتقد باشند رویا

جنبه شناختاری ندارد و لذا منظور از رویا باید چیز دیگری باشد. رویا همان وحی است و اگر وحی استعاری و غیر شناختاری‌ست رویا هم هست و اگر نه، نه. رویاشناسانی مانند یونگ هم چنین نمی‌گویند. گذشتگان ما هم چنین تصویری نداشتند، وقتی خصوصاً از خواب صادق سخن می‌گفتند آن را کاشف از واقع می‌دانستند. روایاتی هم که می‌گویند پاره‌ای از وحی‌های انبیاء در رویا بوده است، همین را نشان می‌دهد. بسیاری از رویاهایی که در عهدین هست رویاهای پیش‌بینی کننده وکاشف از حقیقت هستند مانند رویای دانیال و دیگران.

همین‌جا بد نیست نکته‌ای را درباره نقد ناقد محترم محسن زندی را که در دین آنلاین نوشته بودند، بگویم. ایشان وارد بحث‌های عصب‌شناسی شده بودند و از من خواسته بودند روشن کنم منظور من از خواب کدام یک از مراحل مغزی است و این که مغفول گذاشتن این مطلب به اصل تئوری لطمه می‌زند. برخی ناقدان دیگر هم از من می‌خواستند خواب را تعریف کنم. در نقد محسن‌آرمین همچنین چیزی بود. اما به‌نظر من هیچ نیازی به تعریف خواب نیست و من عمداً آن را تعریف نمی‌کنم. خواب تعریف دقیق ندارد و تعریف کردن آن هم ما را وارد ظلمت‌سرایی می‌کند که درآمدن از آن ممکن نیست. خواب را نباید تعریف کرد، بلکه باید آن را معنا کرد. همه ما می‌دانیم معنای انسان چیست و همه می‌دانیم معنای آب چیست. معنای این‌ها همان است که اهل زبان می‌فهمند. معنا همان استعمال است و به‌قول ویتگنشتاین مانند آن است که وارد بازی‌ای شده باشیم که کلمات را مانند توپ به‌سوی هم پرتاپ کنیم و با

رعایت قواعد بازی آنرا به پیش ببریم. حداکثر می‌توان گفت چه چیزهایی خواب نیست. تعریف مربوط به مقام دیگری است. نمی‌توان گفت مردم قدیم چون پیشرفت‌های جدید درباره پدیده خواب را نمی‌دانستند، پس معنای خواب را نمی‌دانستند. عموم انسان‌های گذشته و حال نمی‌دانند تعریف جامع و مانع انسان چیست اما معنای انسان را می‌دانند. وقتی می‌گوییم فلانی انسان خوبی است یا فلانی آدمکش است، معنای انسان به‌خوبی روشن است. بلی من اگر اصطلاح تازه‌ای (مثل انرژی) در میان می‌آوردم ، باید آن را تعریف می‌کردم. درغیر این صورت گشتن به دنبال تعریف مفاهیم معلوم‌کاری بیهوده است.

نکته مربوطه دیگری را می‌خواهم بیاورم که در نوشته‌های فیس‌بوکی نصرالله پورجوادی دیدم؛ نوشته‌هایی که هم غیردوستانه و هم بی‌خبرانه بود. بی‌خبرانه بود چون به‌تصریح خودشان مقالات مرا نخوانده بودند و بی‌ادبانه بود چون رویای قدسی را مانند باد مقعد قدسی بی‌معنا دانسته بودند!! و گفته بودند خواب خواب است و رسولانه و قدسی ندارد و البته همین مختصر را هم به ضد و نقیض‌هایی آمیخته بودند و امیر مازیار پاسخ خوبی به ایشان داده بود و گفته بود کلمه خواب مشترک لفظی است و این شما را به خطا افکنده است. این سخن کاملاً درست است و من مایلم آن را توضیح دهم. ما در فارسی هم برای خوابیدن و هم برای خواب دیدن لفظ خواب را به‌کار می‌بریم. در عربی این‌ها را از هم جدا می‌کنند. اولی «نوم» و دیگری «رویا» است. در انگلیسی هم اولی sleeping و دومی dreaming و در فرانسوی dormir / rever است. وقتی این دو جدا می‌شوند این مغالطه رخ نمی‌دهد. در فارسی چون این‌ها یکی هستند برای اذهان نیازموده مخلوط می‌شوند. سخن

برسرخواب نیست، بلکه بر سر رویاست. یعنی صورت‌هایی که در خواب یا حالت‌های ناهشیاری دیده می‌شود. این‌که حواس تعطیل می‌شود یا نه، بحث دیگری است. مولوی این‌ها را خواب در بیداری می‌نامد «*خواب می‌بینم ولی در خواب نه*»، خواب دیدن یعنی صور رویایی دیـــدن.

آن‌چه در تئوری من دارای اهمیت است زبان رمزی آن است. حال نام آن را خواب بگذارید یا چیز دیگر، گرچه من تأکید دارم که نامش را همین رویا بگذاریم تا در مقام تبیین وحی، مجهولی را با مجهول دیگری تعریف نکنیم. خلاصه آن که من رویا را تعریف نمی‌کنم و به‌همین معنای رایج و شناخته شده به‌کار می‌برم و نیازی به در میان آوردن تئوری‌های عصب‌شناسانه و روان‌کاوانه برای تعریف رویا ندارم، گرچه همه این‌ها در جای خود نیکوست. من هم قبول دارم که در خواب سلول‌های مغز ما امواج و حالت‌های خاصی دارند و اگر کسی غذای خاصی بخورد یا دستکاری‌هایی در مغز او صورت گیرد رویاهای او می‌تواند متفاوت شود. من هم قبول دارم که این رویاها از تصورات و تصدیقاتی که قبلاً در خزانه خیال بوده تغذیه می‌کنند. اما این‌ها لازم نمی‌آورد که خواب دیدن را تعریفی از نو بکنیم یا تعریف نکردنش را ابهامی در این نظریه بدانیم و اصلاً لازمه پدیدارشناسی همین است که رویا را به پدیده‌های دیگر فرو نکاهیم. نوشته زندی خصوصاً متضمن مغالطه کنه و وجه است fallacy of misplaced concreteness که کل شیئ را «صرفاً» به وجهی ازآن که جریان‌های الکتروشیمیایی مغزند فرو می‌کاهد.

در هرحال من فی‌الجمله با مطالب آقای دکتر واله موافقم و البته برخی از آنها از فرط ایجاز برای من مبهم است. شما گفتید نقدهایی هم ایشان داشته‌اند که این‌هاست که برای من اهمیت دارد.

بله، مثلاً درباره زبان خصوصی. می‌گویند اگر زبان وحی خصوصی نبـــاشد دیگران هم می‌توانند رویاهای نبوی داشته باشند.

خب بله، به نظر من دیگران هم می‌توانند رویاهای نبوی داشته باشند. این همان بسط تجربه نبوی است، که اینک می‌توان گفت بسط رویای نبوی. بله

فیض روح القدس ار باز مدد فرمایـد
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد[1]

یعنی علی‌الاصول می‌توانند اما شاید هم هرگز رخ ندهد. به هرحال وحی منحصر به پیامبران نیست. به‌علاوه گزارش رویا که پیامبر با مردم در میان می‌گذارد چرا خصوصی باشد؟ صددرصد عمومی و شرکت‌پذیرست. به‌عبارت دیگر رویای هرکس رویای خود او است اما بیانش آن را بین الاذهانی می‌کند و کذا تعبیرش.

مطلب دیگرآقای واله ایـــن است که قائل شدن به زبان شناختـاری با پدیدارشناسی وحی مغایر است.

من منظور ایشان را درست متوجه نمی‌شوم. بلی وقتی من می‌خواهم رویا یا وحی را پدیدارشناسی کنم، البته کاری ندارم که آن رویای صادقه است یا کاذبه، بلکه خود آن را می‌خواهم بدانم چیست. به‌قول فیلسوفان فنومنولوژیست برگردیم به سوی اشیاء، چنان‌که هستند. پدیدارشناسی یعنی وحی شبیه چیست؟ این چرا باید شناختاری بودن را مانع شود. سخن ایشان درست است که پدیدارشناس

---

۱. حافظ، *دیوان*، غزل شماره ۱۴۱

متکلم نمی‌تواند باشد. من نمی‌گویم این وحی صادق است. من همیشه می‌گویم در جامعه مومنان رویای پیامبر را صادق، یعنی کاشف از واقع می‌دانند که البته با سخن من هم ناسازگاری ندارد.

یعنی در عین این که شما رویاهای رسولانه را شناختاری می‌دانید اما این شناختاری بودن را مانع از تحلیل پدیدارشناسی آنها نمی‌دانید؟

اصلاً و ابداً. من از پدیدارشناسی به این وجهش بیشتر نظر دارم که پدیده را نباید تحویل به امر دیگر کرد و خودش را چنان که برما پدیدار می‌شود باید شناخت. لذا پدیدارشناسی البته با شناختن خالص پدیده همراه است.

ایشان در خوانش اول که آن را مستلزم ده گزاره دانستند، دوگزاره را به‌صورت سوال مطرح کردند. یکی این که ممکن است پیامبر در تعبیر خواب خطا کنند؟

بله امکان دارد. و سابقه هم دارد. من از محی‌الدین عربی نقل کرده بودم که گفت ابراهیم علیه‌السلام در تعبیر خوابش خطا کرد. خب، در فرهنگ اسلامی یکی از بزرگ‌ترین عارفان معتقد است یکی از بزرگ‌ترین پیامبران در تعبیر خوابش خطا کرده است. بنابراین من علی‌الاصول به آن قائلم و آن را در بقعه امکان می‌نهم. حتی در *رویاها* هم نوشته‌ام که در خواب، لشکریان دشمن را به پیامبر عمداً کم نشان دادند تا مسلمانان جرات وقوت بگَیرند. پیامبر آنها را در خواب کم دید و تعبیرش این بود که آنها واقعاً کم‌اند و به مومنان چنین گفت، اما این خطا به کمک او آمد. گفته‌اند:

بس خجسته معصیت کان کردمرد
نه زخاری بـــــردمَد اوراق ورد؟[۱]

خطای مبارکی بود و اگرچه در واقع آنها بیشتر بودند ولی مومنان پیروز شدند و دشمنان شکست خوردند.

آقای واله گزاره بعدی را هم به‌صورت سوال طرح کرده‌اند «خود تجربه رویا ممکن است خطا باشد؟»

همیشه تعبیر تجربه است که می‌تواند خطا باشد یا نباشد. خواب تعبیر نشده خطا و درست ندارد. مانند حس آدمی است. به‌قول آقای طباطبایی در روش رئالیسم شما وقتی دست‌تان می‌سوزد، این نه‌خطاست نه‌صواب. صرفاً یک حس است. بعد این حس را تفسیر می‌کنیم و خطا و صواب این‌جا مطرح می‌شود.

در پیامد سوم گفته‌انـد وجود خطا مستلزم معیار نفس الامری خطـا / درست است وجود معیار نفس الامری خطا / درست مستلزم نقطه نظر منطقی فوق خطا / درست است و نقطه نظر منطقی فوق خطا / درست در جهان انسانی محال است (شکاف ثبوت / اثبات پرناشدنی است)... که پیشتر آوردیم

سخن ایشان فقط تئوری رویای رسولانه را هدف نمی‌گیرد. کلاً هرجا پای شناخت و صدق و کذب درمیان بیاید می‌توان این مطلب را گفت. بلی فاصله ثبوت (نفس الامر) و اثبات (معرفت) هیچ‌وقت

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۳۸۳۸

پرنمی‌شود. با این‌حال ما همه در عالم اثبات دورهم می‌گردیم. و به‌قول ویتگنشتاین بازی می‌کنیم و با این بازی جلو می‌رویم. به یک معنا سخن آقای واله فاندیشنالیزم یا مبناگرایی است، که طبق آن اول مبنا را باید محکم کرد و بعد روی آن ساخت و بالا رفت. درست در مقابلش عقلانیت انتقادی است که به نقادی اهمیت می‌دهد. می‌گوید فرضیه می‌دهیم و نقد می‌کنیم و به پیش می‌رویم. نمی‌نشینیم تا فاصله ثبوت و اثبات پرشود و بعد حرف بزنیم. ما در همین عالم اثبات نقادی می‌کنیم و جلو می‌رویم. من هم بیش از این نمی‌گویم و پا را فراتر نمی‌گذارم و تمنای محال ندارم. در هرحال چنان‌که گفتم این یک اشکال مشترک آلورود است. والله العالم.

رویاروی«رویا»(۲)
درباب نقد محسن کدیور

سلسله گفت‌وگوهایی با عبدالکریم سروش درباره نظریه «رویاهای رسولانه»

***

زیتون ــ افسانه فرامرزی: سال گذشته، در حالی که سه سال از انتشار سلسله مقالات «محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه» در سایت «جرس» گذشته بود، گفت‌وگوی تلویزیونی عبدالکریم سروش با عبدالعلی بازرگان در برنامه‌ی «پرگار»، فرضیه «رویاهای رسولانه» را به تمامی به‌عرصه‌ی عمومی کشاند. این فرضیه که در زمان انتشار نیز با واکنش‌های محدودتری روبرو شده بود، این بار معرکه‌ی آرا شد، تا تعدادی از اندیشمندان آن را موجه دانسته و از آن دفاع کنند و در مقابل بسیاری از صاحب‌نظران به نقد و رد آن به‌پرداختند.

زیتون می‌کوشد در این سلسله گفت‌وگوها با عبدالکریم سروش، ضمن «صورت‌بندی» و «طرح» بعضی از انتقادات، مجالی فراهم شود

که صـاحب فرضیه بتواند منظور خود را در مواردی با تفضیل و روشنی بیشتری بیان کند و به انتقادات وارده شده به فرضیه‌ی خویش بپردازد.

در «بخش نخست» این گفت‌وگوها ضمن بازخوانی نظریه‌های «قبض و بسط» و «تجربه نبوی»، خوانش «حسین واله» از فرضیه «رویاهای رسولانه»، به سنجش صاحب فرضیه گذاشته شد.

اینک در بخش دوم، انتقادات محسن کدیور به این فرضیه را با عبدالکریم سروش در میان گذاشته‌ایم.

***

ضمن تشکر از جنابعالی برای شرکت در دومین گفت‌وگو از سلسله گفت‌وگوها درباره «رویاهای رسولانه»، در این فرصت به نقدهای آقای محسن کـدیور می‌پردازیم. آقای کدیور در یک سخنرانی که ظاهراً قرار بوده است شما هم در آن حضور داشته باشید، نقدهایی را پیش روی دو نظریه شما، یعنی «قرآن کلام محمد(ص)» و «محمد راوی رویاهای رسولانه» قرار داده‌اند، که اجازه دهید اهمّ نقدهای ایشان را مورد بحث قرار دهیم.

اولین نقد ایشان عبارت است از این‌که مطابق ادعای شما نظریه «قرآن کلام محمد(ص)»، که در بسط تجربه نبوی طرح شد، به تبیین چند معضـل کلامی و تفسیری کمک می‌کند. آن معضلات عبـارتند از تعارض آیات با نظریه‌های علمی، رنگ و بوی فرهنگ عربی در قرآن، چگونگی سخن گفتن خدا با پیامبر(ص)، تعارض احکام فقهی با عدالت و کرامت انسانی و پستی و بلندی بلاغت قرآن. اما با فرض پذیرفتن این نظریه باید گفت:

۱ ـ مشکل کلام الهی حل نشده بلکه صورت مسأله پاک شده است.

۲ ـ مشکلات پیش‌گفته از کلام خدا به‌کلام محمـــد(ص) منتقل شــــده است و بنابراین قرآن همچنان رنگ و بوی عربی و دیگر مشکلات را داراست.

من مشروح نقدهای آقای دکتر کدیور را خوانده‌ام و مایلم در این‌جا توضیح دهم که از قضا آقای کدیور در این نقدشان اعتراف‌های نهان کرده‌اند. از جمله این که نظریه رویاها صورت مسأله را پاک کرده است. بله، موضوع کلام خدا از معضل‌ترین مباحث علم کلام مسلمین بوده است، و چنان‌که همه می‌دانیم علت این‌که آن را علم کلام نام نهادند این بود که اولین، مهم‌ترین و فربه‌ترین مسأله کلامی که میان مسلمانان مطرح شد همین چگونگی سخن گفتن خداوند بود. آن قدر بر سر این موضوع بحث رفت که فرقه‌های مختلف پدید آمد و بزرگانی مانند احمدبن حنبل به‌خاطر آن که قائل به‌مخلوق بودن کلام خدا نبودند در زندان افتادند. افراد زیادی را شلاق زدند، محدودیت‌های اجتماعی برای آنها پدید آوردند، کرسی تدریس‌شان را گرفتند و حوادث دیگری که می‌دانید. تا این که ورق برگشت و پس از مأمون و واثق، متوکّل بر مسند خلافت نشست و اشاعره غلبه یافتند و مسأله مخلوق نبودن قرآن در دستور کار قرار گرفت و به زور حکومت بر صدر نشست و عقیده اکثریت مسلمانان تا امروز شد. اکثریت مسلمانان اکنون معتقدند قرآن کلام خداست و کلام خدا مخلوق نیست. شیعیان هم، چنان‌که می‌دانید، با استناد به روایات وارده از سوی پیشوایان شیعه قرآن را نه مخلوق می‌دانند و نه نامخلوق واستخوان را لای زخم گذاشته‌اند. همه این‌ها نشان می‌دهد که این مسأله همه را به درد سر و شکنجه افکنده است. طرح این که قرآن کلام محمد(ص) است نه کلام خداوند، به نظر من یکی از رادیکال‌ترین و انقلابی‌ترین سخنانی است که در این

زمینه می‌توان گفت و دلایل زیادی هم پشت سر اوست و به‌نحو بسیار واضحی می‌توان آن را مدلّل کرد. این نظریه مسأله را حل می‌کند و به تبع، صورت مسأله را هم پاک می‌کند. این نقصی در این تئوری نیست، بلکه کمال قوت اوست که نشان می‌دهد بسیاری از آن بحث‌های فوق‌العاده پیچیده اصلاً ضرورت نداشته است و با عوض کردن متکلم و نشاندن پیامبر به‌جای خداوند، و او را مؤلف و صاحب قرآن دانستن، کثیری از آن بحث‌ها بی‌زمینه می‌شود و موضوعیت خود را از دست می‌دهد. مواردی هست که شما صورت مسأله را پاک می کنید، به این شیوه که نشان می‌دهید که مسأله، مسأله کاذبی بوده است. مسأله‌ای بوده که صورت‌بندی درست نشده و لذا حل ناشده باقی مانده است. اصلاً خدا سخن نمی‌گوید تا بپرسیم چگونه سخن می‌گوید. اگر شما نشان دهید که این سؤال نابه‌جا طرح شده است، صورت مسأله را پاک کرده‌اید و این خود جواب مسأله است. یعنی نشان داده‌اید مسأله‌ای در میان نبوده و کسانی آدرس غلط داده‌اند و به‌قول مولانا بر سر کیسه‌ای تهی نزاع کرده‌اند که در آن هیچ چیز نیست. «عقدهٔ سخت است بر کیسه تهی».

پس منظور من از این که آقای کدیور به قوت این تئوری اعتراف نهان کرده‌اند این است که متوجه شده‌اند که چقدر ساده، این مسأله مشکل حل شده است. لذا گفته‌اند صورت مسأله‌ی را پاک کرده‌اید. بلی، معما چون حل گشت آسان شود. این معمای دیرین و دراز دامن و کهن وقتی این چنین حل می‌شود و از بن برکنده می‌شود، برای برخی باور کردنی نیست. من خود در اوایل امر باور نمی‌کردم که مسأله را می‌توان این‌گونه دید و آن را حل کرد. در کتاب *بسط تجربه نبوی* آوردم که اصلاً کلام باری نداریم و تعبیر کلام خدا مجازی

است. هرچه هست کلام محمد(ص) است. مگر اوصاف دیگری درباره خداوند در قرآن نداریم که مجازا به خدا نسبت داده می شوند، مثل این‌که خدا منتقم است یا خدا دست و سمع و بصر دارد. خب من نمی‌دانم چرا به کلام باری که می‌رسد این قصه فراموش می‌شود؟ علتش شاید این باشد که آیات قرآن را گفته‌اند که عین کلام خداست و لذا مانع از این شده است که بگوییم درست است که کلام خداست، اما نه به‌معنای حقیقی، بلکه به‌معنای مجازی. و به هر دلیل، این تفطّن صورت نگرفته است. همین که بگوییم این کلام محمد(ص) است و مجازا به خدا نسبت داده می‌شود، آن مسائل از جمله این‌که کلام خدا حادث است یا قدیم، کلام خدا مخلوق است یا غیر مخلوق، همگی از میان برداشته می‌شود و راه حل معضل کلام خدا به‌خوبی گشوده می‌شود. من در واقع به این مطلب مفتخرم. مثالی از تاریخ علم می‌زنم؛ وقتی داروین آمد و از بقای اصلح سخن گفت و درباره جانداران گفت آن که با تغییر محیط جانوری و جغرافیایی سازگارتر است می‌ماند و آن که نیست در زباله‌دان تاریخ می‌افتد، یکی از هم‌روزگاران داروین گفته بود قضیه این قدر ساده بود و ما آن را نمی‌دیدیم؟ از قضا همین چند روز پیش کتاب داروین درباره سفر با کشتی بیگل را می‌خواندم؛ همان کشتی‌ای که داروین با آن به مناطقی از آمریکای جنوبی رفت و آن‌جا اصناف گیاهان و جانوران را مطالعه و نمونه‌برداری کرد و ملاحظات خود را یادداشت کرد.

و در آن میان بود که آن نظریه ساده و بسیار مهم به ذهنش رسید که الان نظریه‌ای شده است که رقیب ندارد. این‌ها را برای مثال عرض می‌کنم تا نشان دهم چگونه یک نظریه ساده می‌تواند یک مشکل

بغرنج را که به‌صورت یک دمل درآمده نیش‌تر بزند و از میان بردارد. من، چه آن‌جا که می‌گویم قرآن کلام محمد(ص) است و چه آن‌جا که می‌گویم رویای محمد(ص) است، نکته‌اش این است که همه این‌ها محمدی است، همه بشری است و اسنادش به خداوند مجازی است و از این طریق مشکل کلام باری آن‌چنان که در علم کلام ما مطرح بوده، از بیخ و بن برکنده می‌شود. و نه تنها مسأله حل می‌شود که منحلّ می‌شود.

اما نقد دوم ایشان که می‌گویند «مشکلات پیش‌گفته از کلام خدا به‌کلام محمد(ص) منتقل شده است». این هم درست نیست. این مشکلات وقتی مشکل‌اند که به خدا نسبت داده شوند، وقتی به یک انسان نسبت داده شوند دیگر مشکل نخواهند بود. ما از خدا توقع نداریم تحت‌تأثیر شرایط محیطی قرار بگیرد، اما از پیامبر می‌توان این انتظار را داشت. یا درباره فراز و فرود بلاغت قرآن، ما از خدا انتظار نداریم در کلامش فراز و فرود باشد، اما از پیامبر که خودش می‌گفته است «انا بشر مثلکم»، کاملاً انتظار داریم و نامحتمل نمی‌دانیم ایشان یک روز غمگین باشند و یک روز شاد و یک وقت در اوج فصاحت باشند و یک وقت سخن عادی بگویند. همه این‌ها در قرآن دیده می‌شود و امکان انکارش نیست. پس مشکلات به پیامبر منتقل نمی‌شوند، بلکه از قضا با مؤلف دانستن پیامبر مشکلات حل می‌شوند. یعنی آنچه مشکل دیده می‌شد دیگر مشکل دیده نمی‌شود.

آقای کدیور در ادامه همین نقد نتیجهٔ این نظریه را تنزل «اسلام خدا محور» به «اسلام پیامبر محور» می‌دانند و تنزل وحی الهی به بُعد

بشری پیامبر، یعنی «انا بشر مثلکم». و همین‌طور معتقدند مسیحیت به‌خاطر «مسیح محور بودن» به‌جای «خدا محور بودن» از سوی قرآن مورد انتقاد قرار گرفته است، حال آن‌که این نظریه اسلام را مشابه مسیحیت می‌کند و محمد(ص) را به‌جای خدا، محور قرار می‌دهد. می‌گویند ما همیشه مسلمانان بوده‌ایم نه «محمدیون». و همین‌طور معتقدند بالا بردن پیامبر در این حد که قرآن کلام او باشد غلوّ است. بنابراین نظریه شما به غلوّ منجر می‌شود.

اتفاقاً یکی از مطالبی که من از غربی‌ها می‌پسندم همین است که اسلام را «محمدیت» Mohammedanism نامیده‌انــد. یعنی اسلام حول محمــد(ص) می‌چرخد. همان‌طور که عیسویت یــا نصرانیت حول محور عیسای ناصری می‌گردد. اساساً درست این است که بگوییم یک اسلام داریم و سه مصداق: اسلام موسوی، اسلام عیسوی و اسلام محمدی که همان محمدیت است. این است معنــای «إِنَّ الدِّینَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»[1]. بله من معتقدم تنها نعمتی که خداونـد به مسلمـــانان عطا کرده وجود گرامی پیامبر اسلام است. بقیه از این وجود می‌تراوند و برمی‌خیزند و به این معنا اسلام یعنی محمدیت. امت اسلامی یعنی محمدی که در تاریخ فربه و گسترده شده است و این امت جسم اوست و روح محمد در این امت جاری است. به نظرمن این اعتقاد هیچ اشکالی ندارد. فعلاً به جهات عرفانی و تاریخی‌اش کاری ندارم، بلکه جهت کلامی آن را مدنظر دارم. این‌جا هیچ غلوّی در کار نیست. سخنی که واقعی باشد غلوّ

---

۱. «**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران: ۱۹)

نیست. غلوّ وقتی است که شما قضیه کاذبه‌ای را صادقه وانمود کنید. اصلاً لازمه بحث من این است که دین، محمد(ص) محور باشد، یعنی اگر ما کلام خدا را کلام محمد(ص) دانستیم، نتیجه‌اش این می‌شود که همه چیز دین از محمد منبعث می‌شود و هر چه او بگوید سخن خداست و امر و نهی او امر و نهی خداست و رویای او رویای قدسی است. و کلام او کلام خداست. این‌جا خدا شدن پیامبر مطرح نیست، بلکه ولایت معنایش این است. وقتی ولیّ ای قرب به خداوند پیدا می‌کند، معنایش این است که صفات خدا در او جاری می‌شود. من در نوشته‌های خود به روایتی قدسی اشاره کرده‌ام که شیعه و اهل سنت همه آن را نقل کرده‌اند و مضمونش این است که بنده مؤمن من با نوافل چنان به من نزدیک و نزدیک‌تر می‌شود تا این که من چشم او و دست و زبان او می‌شوم. این که قرب را به قرب نوافلی و قرب فرایضی تقسیم کرده‌اند که یک‌جا خدا بنده می‌شود و یک‌جا بنده خدا می‌شود، غلوّی در کار نیست بلکه معنایش این است که کمال قرب حاصل می‌شود.

به قول مولانا:

ای اولیای حقّ را ازحقّ جداشمرده
گرظنّ نیک داری براولیاچه باشد؟[1]

یا

آب خواه از جو بجو یا از سبـــو
کان سبو راهم مدد باشد زجــــو

این به خداشناسی و انسان‌شناسی ما برمی‌گردد. من این قرب

---

۱. مولوی، *دیوان شمس*، غزل ٨٤٤

حق را بسیار جدی می‌گیرم. و معتقدم بنده‌ی خداوند در اثر تقرب، ولیّ خداوند می‌شود و این ولیّ شدن به این معناست که او چنان پر از خداوند می‌شود که نماینده و نماینده خداوند می‌شود، دست و زبان و چشم او همه دست و زبان و چشم خداوند می‌شوند. اگر این‌ها را تعارفات ندانیم، آن‌گاه می‌توان قبول کرد که آنچه پیامبر می‌گوید هم متعلق به پیامبر است هم متعلق به خداوند. و شدت قرب ولیّ خدا به خداوند باعث می‌شود ما این‌ها را به معنای واقعی به پیامبر نسبت دهیم و همه دین را ساخته و پرداخته محمد(ص) بدانیم، محمدی که در عین عبودیت پر از خدا شده و ولیّ خداوند است و قبض و بسط‌هایی هم به حکم بشریت دارد. این غلوّ نیست. غلوّی که در مسیحیت هست، و قرآن هم آن را مورد نقد قرار داده است «لاتغلوا فی دینکم» این است که شما عیسی را به رتبهٔ الهی رسانده‌اید و گفته‌اید عیسی در آسمان چهارم کنار دست خداوند نشسته است. شبیه این غلوّ، البته بعدها در شیعه پیدا شد. شیعه نسبت‌هایی به امامان دادند، آن‌طور که در زیارت جامعه آمده که «ایاب الخلق الیکم و حسابهم علیکم...» گفتند مردم به‌سوی شما (امامان) برمی‌گردند، حساب‌شان با شماست و شما درباره آنها داوری خواهید کرد. مسیحیان هم می‌گویند عیسی در کنار خداست و مردم را در آخرت محاسبه می‌کند. من درباره پیامبر این سخنان را نمی‌گویم. نمی‌گویم به اذن پیامبر باران می‌آید، به اذن ایشان مرده‌ها زنده می‌شوند و رزق از طریق ایشان به مردم می‌رسد. فقط می‌گویم قرآن (دین) جوشش ضمیر پیامبر است، ضمیری که بسیار به خدا نزدیک است و بنابراین اسناد قرآن هم به خدا هم به پیامبر معقول است. و از این طریق بسیاری از مشکلات گذشته را حل می‌کنم، بدون این‌که مشکلی بیفزایم. این سخن پیشینه عرفانی

دارد. عارفان ما می‌گفتند جبرییل را هم پیامبر نازل می‌کرده است و البته به تعبیر من جبرئیل را پیامبر در خیال مصوّر می‌کرده است. این‌ها خدا کردن پیامبر نیست، بلکه نشان دادن ظرفیت فراخ بنده مقرّب خداوند است.

این‌که شما در کنار این نظریات بحث خداشناسی را هم شروع کردید و به آن پرداختید، ارتباطی مفهومی با این موضوع داشت؟

بله. من قصه نسبت خدا و خلق را خیلی کاویده‌ام. این یکی از مطالبی است که سال‌ها به آن علاقه‌مند بودم و روی آن مطالعه کردم و پاره‌هایی از نتایج آن مطالعات را گفته‌ام و پاره‌هایی دیگر از آن را هم بعداً خواهم گفت. برخی از آنها به اکتشافات عارفان و فیلسوفان گذشته مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرای شیرازی برمی‌گردد و برخی هم محصول تأملات فروتنانه خود من است. بله من مدت‌هاست به این نکته پی‌برده‌ام که تا ما گـــره این راز را نگشاییم که ماورای طبیعت چگونه با طبیعت ملاقات می‌کند و چگونه در طبیعت ظاهر می‌شود و چگونه در آنِ واحد یک فعل طبیعی جنبه‌ی ماوراء طبیعی هم پیدا می‌کند و فاَصله میان خدای خلق و خلق چگونه برداشته می‌شود مشکلات دیگر ما حل نخواهد شد. من به این نکته خیلی اندیشیده‌ام و فکر می‌کنم این یکی از گره‌گاه‌های بزرگ متافیزیک اسلامی است. به همین جهت من متافیزیک وصال را در برابر متافیزیک فراق نهادم. درباره نسبت ممکن و واجب، همه فلاسفه گفته‌اند که واجب می‌آید و در ممکن می‌نشیند. گرچه ممکن صفت امکانی‌اش را از دست نمی‌دهد و همچنان ممکن‌الوجود است، یعنی ممکن مندکّ در واجب می‌شود و

با این اندکاک چیزی از او نمی‌ماند. چرا دوستانی که فلسفه اسلامی خوانده‌اند (کاری به عرفان نداریم) به‌مقتضای این مسائل تأمل کافی نمی‌کنند؟ خصوصاً وقتی به فلسفه ملاصدرا می‌رسیم و می‌خوانیم که معلول شانی از شئون علت است موضوع برای ما روشن‌تر می‌شود. ملاصدرا در اسفار بابی با عنوان «فی التنصیص علی عدمیّه الممکنات» دارد و در آن تصریح می‌کند که ممکنات عـــــدمی و توخالی‌اند و خداوند آن‌ها را پر می‌کند. من این سخنان را از این‌ها برداشت کرده‌ام و البته به زبان ساده‌تری گفته‌ام و نتایج آن‌ها را بیرون کشیده‌ام وبر مصادیق تازه‌یی حمل کرده‌ام، و تعجب می‌کنم که هنوز بعضی گمان می‌کنند خدا جایی دور نشسته و پیکی می‌فرستد تا سخنی به عربی یا آرامی و سریانی به پیامبران بیاموزد و... .

به‌نظرم هنوز برخی اندیشه‌های ساده و عامیانه ذهن ما را راهزنی می‌کند. پذیرفتن این که خدا در این عالم همه‌کاره است برای ما همچنان مشکل است. ممکن است کسی بگوید پس مسأله‌ی جبر و اختیار چه می شود؟ بله، آنها در جای خودش باید حل شود. تا حدودی هم حل شده است. شما هرگونه خدایی تصور کنید، مسأله جبر و اختیار برجا می‌ماند و مشترک‌الورود است اما این را نمی‌توان از دست داد که خدا به تمام معنای کلمه در جهان حضور دارد. ملاصدرا در همان بحث‌های عالی خودش می‌گوید از این سخنان من چنین برداشت نکنید که خدا در عالم حلول کرده است، چون حلول و اتحاد مربوط به جایی است که دو چیز در میان باشد و یکی در دیگری حلول کند یا یکی با دیگری متحد شود. اما این‌جا یک چیز بیشتر نیست و آن هم خداوند است.

به‌قول شیخ محمود شبستری

حلول واتحاداین جا محال اســـــت

که در وحدت دویی عین ضلال است[۱]

او به اصطلاح صورت مسأله را پاک می‌کند و می‌گوید شما سؤال را غلط مطرح می‌کنید. حلول و اتحاد مال جایی است که دو چیز داشته باشیم. این‌جا یک چیز بیشتر نداریم و آن هم خداوند است. به‌گمان من، اگر این را درست بفهمیم بسیاری از این مشکلات حل‌پذیراست. در این مسأله به‌خصوص تعبیر خاقانی شاعر را بسیار می‌پسندم که در قصیده «مدائنیه» می‌گوید:

گویی که نگون کرده است ایوان فلک وش را

حکم فلکِ گردان یا حکم فلک گـــــردان؟

حقیقت این است که حکم هر دو. فلک گردان و فلک گردان. اولی طبیعت است و دومی ماوراء طبیعت که دَست در آغوش یکدیگرند. تفصیل بیشتر این موضوع را به جاهای دیگر می‌سپارم. فقط مثالی می‌زنم و رد می‌شوم. وقتی می‌گوییم درخت ممکن‌الوجود است صفتی را به درخت نسبت می‌دهیم که محسوس و طبیعی نیست. چنین است در هم‌تنیدگی محسوس و نامحسوس و طبیعت و ماوراء طبیعت. تو خود حدیث مفصل بخوان ازین مجمل...

آقای کدیور می‌گویند بنابه تصریح صاحب نظریه، ایشان از قرآن رازدایی کرده‌اند، آنگاه می‌پرسند رازدایی از غیب چیزی از غیب

---

۱. محمود شبستری، گلشن راز

باقی می‌گذارد؟ و وحی راززدایی شده وحی را از حیّز انتفاع ساقط نمی‌کند؟

ایشان این مطلب را این‌جا به‌صورت سوالی مطرح کرده‌اند، اما در جاهایی دیگر به‌صورت خبری گفته‌اند فلانی چیزی از دین باقی نگذاشته است. من البته اعتراض و نقدی بر ایشان نوشتم که شایسته ایشان نیست با شنیدن کلامی که نمی‌پسندند شخص را از دایره دیانت خارج بدانند و «حداکثر غیرماتریالیست» بشمارندش. در هرحال، من نمی‌دانم ایشان از راز چه معنایی در نظر دارند. بله، من رازگشایی کردم و گفتم اگر می‌خواهید بدانید وحی چیست، سرشت وحی چیزی شبیه رویا و زبانش هم زبان رویاست. و امری مجهول را با امری معلوم تبیین کردم تا فهمش آسان‌تر شود. خوب، حکیمانی هم که درباره وحی سخنانی گفته‌اند همین کارها را کرده‌اند. البته نگفته‌اند رویا، بلکه گفته‌اند خیال متصل و منفصل و عالم مثال و ملکوت اعلا و امثال آن. و گفته‌اند از ملکوت اعلا وحی پایین می‌آید و می‌آید و... تا به عقل فعال وسپس به سمع و بصر نبی می‌رسد. آنها هم «مکانیزم» وحی را بیان می‌کنند. وقتی فارابی می‌گوید قوه خیال پیامبر خیلی قوی است و صور وحیانی در ذهن او مصور می‌شوند، از وحی رازگشایی می‌کند مگر نه؟ اگر ما هر توضیحی را رازززدایی بدانیم و بعد بگوییم از قدسیت و از دین چیزی باقی نمی‌ماند، پس باید لب فرو ببندیم. و مانند مالک بن‌انس شویم که وقتی از او دربارهٔ «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»[1] پرسیدند، گفت «الکیفیه مجهوله و السوال بدعه»[2]. کیفیتِ نشستن روی عرش مجهول است و سوال کردن هم بدعت

۱. طه: ۵

۲. لإستواء معلوم والکیفیه مجهوله و الایمان به‌واجب و السؤال عنه بدعه (شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، بیروت، دارالمعرفه ج۱، ص ٨٤)

است! آیا آقای کدیور چنین نظری دارند؟ هیچ حکیمی این راه را نرفته است. دوم این‌که گویا ایشان قدسی بودن را ملازم با مجهول بودن گرفته‌اند یعنی اگر چیزی سربسته و ناگشوده باقی بماند رازآلود و قدسی خواهد بود، در لفافه‌ای از ابرهای ملکوتی، اما اگر این لفافه‌ها را کنار زنیم و عریانش کنیم، رازش را گشوده و زدوده‌ایم و دیگر چیزی ته آن باقی نمی‌ماند؟ این تصور غریبی است. به‌نظر من کل وجود رازآلود است. در این عالم هیچ رازی نیست که از میان برداشته شود. راز به وجود خود اشیاء تعلق می‌گیرد نه به علم ما نسبت به اشیاء و به تعبیر مولانا راز در حکم شتری است که اگر وارد خانه مرغ شود خانه مرغ می‌شکند و فرو می‌ریزد.

چون به خانه مرغ اشتر پانهـــــاد
خانه ویران گشت و سقفش اوفتاد[1]

رازها به این معنا رازاند که درخور مقولات ذهنی ما نیستند، نه این که مجهولند. ممکن است من شماره تلفن شما را ندانم ولی این رازی از رازهای عالم نیست. پس اولاً رازگشایی امری ممدوح و مستحسن است و ما درعلم و فلسفه همواره این کار را می‌کنیم. دوم این‌که هیچ رازی به واقع زدودنی نیست و اگر گشوده شود معلوم می‌شود که از ابتدا راز نبوده است! یعنی جهد ما برای رازردایی، از رازآلود بودن عالم نمی‌کاهد.

آقای کدیور در نقد بعدی خود می‌گویند این نظریه خود دین و نه معرفت دینی را بشری کرده است و آیا دین بشری دین خداوند است

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم

و اساساً دین بودن دین به چیست؟ ایشان معتقدند این که بگوییم خدا محمد(ص) را خلق کرد و محمد(ص) قرآن را، کافی نیست چون همه‌چیز مخلوق خداست. و مثنوی یا کیمیای سعادت فرقی با قرآن پیدا نمی‌کنند، چون نویسنده آنها هم مخلوق خدا هستند.

این اشکال وارد نیست. بله، دین بشری می‌شود. در علوم طبیعی هم وقتی توضیح داده می‌شود که جنین چگونه رشد می‌کند حیات هم طبیعی می‌شود. بله حیات هم طبیعی می‌شود، ولی وجهۀ الهی‌اش زدوده نمی‌شود. باز هم توهّم انفصال بین خالق و مخلوق این‌جا راهزنی می‌کند. بله دین بشری می‌شود، اما چون آن بشر یعنی آن مؤلف، الهی است دین و کتابش هم الهی است. بعد ایشان در برابر این جواب مقدر می‌گویند به این ترتیب همه کتاب‌ها و سخن‌ها و... الهی است. خب بله، همه‌چیز الهی است. حرف‌هایی هم که بنده می‌زنم الهی است. مثنوی و کیمیای سعادت هم الهی است. در طبیعت هم همه چیز الهی و ماوراء طبیعی است. طبیعت ماوراء طبیعتی است مقدّر شده به اقدار طبیعت. اما و هزار اما طلا با مس فرق دارد. این‌که همه چیز طبیعی است باعث نمی‌شود همه‌چیز یکسان باشد. این‌که همه چیز الهی است هم باعث نمی‌شود همه چیز یکسان باشد. هم طلا و هم مس را خدا خلق کرده، هم نسبتی به خدا دارند و هم نسبتی به طبیعت، در عین حال باهم متفاوت‌اند. اگر آقای کدیور معتقدند قرآن وحی الهی است، خود قرآن باید نشان دهد که طلای الهی‌ست نه مس الهی. حرف من این است که خدا آدمیانی آفریده که به‌منزلۀ طلا یا با قابلیت طلا هستند و آدمیانی هم به‌منزلۀ مس یا با قابلیت مس. و لذا محصولات‌شان متفاوت‌اند. صرف

این که هرفعلی فعل خداست باعث نمی‌شود همه فعل‌ها مساوی باشند و ارزش و محتوای یکسان داشته باشند. لذا وقتی می‌گوییم قرآن تألیف پیامبر است و مثنوی هم تألیف مولاناست و هر دو تألیف خداوندند، باعث نمی‌شود مثنوی همانند قرآن باشد و اگر ادعای مسلمانان صادق باشد، یکی در حکم طلا است و دیگری در حکم نقره. بنابراین هیچ مشکلی این‌جا پدید نمی‌آید.

به نظریه دیگر شما بپردازیم. آقای کدیور درباره «محمد راوی رویاهـــای رسولانه» نیز نقدهایی را مطرح کرده‌اند. پیش از آن مشکلات دوازده گانه‌ای را که شما در مقاله ششم مدعی حل آنها توسط رویاهای رسولانه شده‌اید، بر می‌شمارند و سپس به نقد آن‌ها می‌پردازند: ایشان معتقدند به‌فرض که این نظریه آن مشکلات را حل کند، اما لازمه آن پذیرفتن نظریه رویاانگاری وحی نیست. اولاً در این مقالات استدلالی برای رویایی بودن وحی اقامه نشده است و بنابراین اگر نظریه بدیلی وجود داشته باشد که بتواند مشکلات مذکور را حل کند و در عین حال عالم هشیاری را حفظ کند، آن نظریه ترجیح دارد، خصوصاً این‌که در نظریه رویاها گفته نشده این نظریه بی‌بدیل است.

آقای کدیور معتقدند نظریه بدیل وجود دارد و آن نظریه علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* درباره «تأویل» است. در تقریر این نظریه به ایـن نکـــات اشاره کرده‌اند: علامه تأویل را از جنس مدلول و مفهوم لفظ نمی‌دانند، بلکه حقایق عینی می‌دانند. همه آیات قرآن را دارای تأویل می‌دانند و نه فقط متشاب‌هات را. این حقایق عینی در «ام‌الکتاب» یا «لوح محفوظ» یا «کتاب مکنون» قرار دارد و در قالب زبان عربی

تنزل می‌یابد. به نظر ایشان تمام مشکلات مذکور که نظریه شما مـــدعی حل آن‌هاست با ایـن نظریه حل مـی‌شود و نیـــازی به خواب‌گـــزاری نخواهد بود.

لطفاً اولاً بفرمایید آیا هدف نظریه رویاها حل آن مشکـــلات دوازده‌گانه بـوده است یا هدف چیز دیگری بوده و به تبع این مشکلات را هم حل می‌کند و آنگاه نظرتان را در باره نظریه بدیل مطرح از سوی آقای کدیور بفرمایید.

من به‌درستی نمی‌دانم وقتی دوستان از مدلّل بودن یا نبودن سخن می‌گویند منظورشان چیست. من وقتی از مدلل بودن سخن می‌گویم منظورم این است که وقتی یک تئوری بتواند به‌قول یونانیان قدیم یک رشته پدیده را فرا بگیرد و از سرگردانی نجات بدهد، خود بهترین شاهد بر استواری نظریه است. آن‌وقت اگر شواهد نقض پیدا شد آن نظریه از استواری می‌افتد. ما در این‌جا با یک رأی فلسفی ـ متافیزیکی مواجه نیستیم که بخواهیم برای آن برهان بیاوریم. برهان آوردن مربوط به فلسفه است و آن هم در معقولات ثانی و انتزاعی. ما در این‌جا با یک امر جزئی خاص، یعنی قرآن و چگونگی تکوّن آن سر و کار داریم. این‌جا جای دلیل است و دلیل هم یعنی شواهد و قرائن، نه فقط جمع زدن ساده و استقرایی جزئیات (حتی اگر استقرایی باشد و احتمال شرطی بالایی داشته باشد قابل قبول است. وقتی پدیده‌های بیشتری را توضیح دهد). هرقدر این فکت‌ها افزون‌تر شوند و زیرپوشش تئوری بروند، آن تئوری قوت بیشتری پیدا می‌کند و اگر مورد نقضی پیدا شود آن‌گاه است می‌شود و فرو می‌ریزد و از میان برداشته می‌شود. مگر خود همین تئوری آقای

طباطبایی یا آقای کدیور مبرهن شده‌اند؟ نه، آنان هم شواهدی برای تأیید تئوری خود نقل می‌کنند. حال بعضی شواهد درون متنی است و برخی بیرون متنی. و در هیچ یک از این‌ها اثبات برهانی در کار نیست، بلکه شخص مخاطب را قانع می‌کنند یا به سمت قبول می‌کشانند. هیچ‌کس بیش از این در دست ندارد. مهم این است که بتوانید بدون تبصره زدن و بدون پیچاندن به‌راحتی و مستقیم پدیده‌ها را تبیین کنید. من معتقدم چه راهی که آقای کدیور این‌جا معرفی می‌کنند و چه راهی که آقای طباطبایی گفته‌اند (که شبیه به‌راهی است که اسماعیلیه پیشنهاد کرده بودند. این قصه مثال و ممثول در مکتوبات اسماعیلیه، یا باطنیه زیاد به‌کار می‌رود. آنها هم از تأویل سخن گفته‌اند اما به‌شیوه خاصی) و حتی راهی که امثال ملاصدرا بیان کرده‌اند، همه این‌ها به‌گونه‌ای است که فکت‌های متعدد و متنوع را در برنمی‌گیرند. و لذا برای هر مورد یک علاج خاص فکر کرده‌اند. مثلاً درباره رنگ قبایلی داشتن و عربی بودن قرآن یک نظری می‌دهند که ربطی به «ام‌الکتاب» ندارد و آیات مربوط به معاد را به «ام‌الکتاب» برمی‌گردانند و در مورد آیات احکام جور دیگری برخورد می‌کنند، چون «ام‌الکتاب» را با احکام متغیر چه کار؟ تئوری رویاها البته برای حل آن مشکلات دوازده‌گانه پدید نیامده است، اما چنان است که بسیاری از آن‌ها را که قبلاً به فکر من نرسیده بود، اکنون می‌بینم که می‌تواند پوشش دهد.

وقتی بر اثر نقصان‌هایی که در کار گذشتگان دیدم، تئوری رویاها به‌نظرم رسید، دریافتم که این تئوری می‌تواند بسیاری از مسائل را دربر بگیرد که فکرشان را هم نکرده بودم و شاید پس از این هم چیزهای دیگری بیابم و آنها را در میان آورم. همان‌طور که می‌بینید

آقای کدیور و برخی دوستان دیگر به‌جای این‌که مورد نقض نشان دهند، می‌گویند هر موردی را که تو گفته‌ای ما یک علاج یا تئوری مستقلی برای آن بیان می‌کنیم. یعنی به‌جای یک تئوری ساده و مقتصدانه چندین تئوری پیش روی ما قرار می‌دهند. سخن من این است که این کار تئوری‌پردازی نیست. تئوری رویا یک تنه همه آنها را غیر لازم می‌کند و دیگر حاجت به مثلاً ده تئوری نداریم و با داشتن یک تئوری از همه آنها مستغنی می‌شویم. این پوشش‌دادن‌ها شاهد قوت تئوری است. مخالفان باید موارد نقض بیان کنند که در کار آقای کدیور دیده نمی‌شود.

نکته دیگر این که دوستان می‌خواهند در واقع بگویند پیامبر در وحی منفعل بوده است. یکی از پایه‌های اصلی کار من این است که پیامبر منفعل نبوده است. و بدون در نظر گرفتن این مطلب که پیامبر در این میان فعال بوده، مشکلات تفسیری و کلامی را نمی‌توان حل کرد. به‌نظر من یکی از پاشنه‌های آشیل منتقدان محترم از جمله آقای دکتر کدیور همین است که اصرار دارند پای پیامبر را بیرون بکشند و بگویند گویی وحی در خلاء تکون پیدا کرده است. و گویی اگر به‌جای پیامبر کسی دیگر هم بود این وحی رخ می‌داد. البته به این صراحت نمی‌گویند، و وقتی با آن سوال روبرو شوند با پیچشی در کلام می‌گویند خداوند به پیامبر نظر داشته و ایشان عبد خاص او بوده است. اما باید توضیح دهند که «خدا به ایشان نظر داشته و ایشان عبد خاص او بوده» چه مدلول عملی و طبیعی دارد؟ آیا بالاخره در این‌جا تأثیری داشته یا فقط یک شرافت و اعتبار افتخاری است که ما به پیامبر می‌دهیم؟ من براین دست

سخنان دو اشکال بزرگ دارم؛ یکی این‌که نقش پیامبر را در این میان روشن نمی‌کنند. من شخصاً نقش حداکثری به ایشان داده‌ام و از آن دفاع می‌کنم و فکر می‌کنم با این نقش حداکثری کثیری از مشکلات ما حل می‌شود. من می‌گویم اگر شما نقش اقلی به پیامبر بدهید، این «اقل» سقف معینی ندارد و با کمی دست‌کاری این «اقل» می‌شود «اکثر». مگر این که بگویید پیامبر هیچ نقشی نداشته و فقط یک میکروفون بوده است، و در واقع همین را هم می‌گویند. سوال من از امثال آقای کدیور این است که نقش پیامبر در گرفتن وحی چه بوده است؟ این نقش حداکثری که من به پیامبر می‌دهم با مطالبی که پیشتر گفتم سازگار است، از جمله این که پیامبر همه نعمتی است که خداوند به مسلمانان داده و پدید آوردن دین و تشریع و امر و نهی را به او واگذار کرده است و دیگر این که او چون طلایی است در میان مس‌ها و لذا سخنانش هم طلایی است (البته به اعتقاد جامعه مؤمنان) و همین‌طور این‌که متافیزیک ستبر سنگینی را که آن‌ها در مورد رابطه خدا و انسان مفروض می‌گیرند و پشتوانه فلسفی استواری ندارد در این‌جا وجود ندارند.

اما در مورد این که آقای کدیور گفته‌اند نظریه بدیلی برای رویاها آورده‌اند مخدوش است، بله من ادعا کرده‌ام که نظریه رویاها بی‌بدیل است و هیچ تئوری دیگری نمی‌تواند مثل تئوری رویای نبوی همه فکت‌های مربوطه را بپوشاند. تئوری بدیلی هم که ایشان ارائه داده‌اند مطلقاً قدرت پوشش دادن به همه فکت‌ها را ندارد. تئوری مثال و ممثول، «ام‌الکتاب»، «کتاب مکنون» و «لوح محفوظ» متافیزیک ستبر و سنگینی دارد و تئوری رویاها از این جهت بسیار سبکبار است و این از امتیازات آن است که مفروضات کمتری برای قبول تئوری لازم دارد. من

همه‌جا گفته‌ام که تئوری رویا تابع اصل ویلیام اوکامی است که می‌گوید مفروضات را باید هر چه کمتر کرد. simplicity یا سادگی در تئوری یکی از شروط و مطلوبات درجه اول ماست. در کار آقای کدیور هم این شرط رعایت نشده است. نکته بسیار مهم بعدی، ایشان همه این‌ها را به خود قرآن متکی می‌کنند، رفتن به سراغ «ام‌الکتاب» و معنای تأویل در قرآن و مفاهیمی از این دست، بحث درون متنی است، در حالی که بحث ما بیرون قرآنی است. تا یک تئوری درباره متن نداشته باشیم، نمی‌توانیم متن را به راحتی معنا کنیم و نتیجه بگیریم و آن را مؤید نظریه خودمان بشماریم. این بیراهه رفتن است. من تعجب می‌کنم که آقای کدیور در تحریر سخنان خودشان یکی دو جا با علامت تعجب این مطلب را نوشته‌اند که فلانی می‌گوید من به آیات درون قرآنی استناد نمی‌کنم. در حالی که این تعجب ندارد، این شرط روش‌شناسانه کار است. بحث درباره چگونگی فهمیدن قرآن و شروط و مقتضیات آن، بحثی است بیرون از قرآن. از قرآن نمی‌توان استخراج کرد که زبان قرآن مجاز دارد یا نه. حتی وجود محکم و متشابه در قرآن را نمی‌توان به قرآن مستند کرد، گرچه قرآن هم آن را گفته است، ایـــــــن از خصوصیات زبان است. هر زبانی و هر نوشته‌ای در سطوح مختلف محکم و متشابه دارد. و این اختصاصی به قرآن ندارد. حافظ و مولوی و ابن‌سینا و سهروردی هم محکمات و متشاب‌هات دارند. اگر بخواهیم بگوییم قرآن محکم و متشابه دارد به قرآن استناد نمی‌کنیم، بلکه به خود ویژگی‌های زبان استناد می‌کنیم.

بنابراین رأی آقای کدیور که از مرحوم طباطبایی مقتبس است درون متنی است و این نقص بزرگ آن است. برخی از من می‌پرسند کجای قرآن گفته است وحی روياست. این سوال درستی نیست، چون اگر قرآن هم بگوید باز ما باید آن را تفسیر کنیم تا مقصود را بفهمیم و برای تفسیر کردنش هم به تئوری‌های بیرون متنی احتیاج داریم. به درون متن استناد کردن برای تأیید تئوری بیرون متنی به نظر من به‌طور کامل بیراهه رفتن و به خطا رفتن است مانند اتوبوس و هواپیما که هیچ‌وقت با هم برخورد نمی‌کنند. چون در دو سطح حرکت می‌کنند. برای مثال از متن قرآن نمی‌توان دلیل آورد که زبان قرآن استعاری است یا نه، رویایی است یا نه، عرفی است یا نه، فلسفی است یا نه و هکذا. بنابراین نظریه مطرح از سوی آقای کدیور اصلا تصادمی با نظریه رویاها ندارد. آن از راه دیگری می‌رود و این از راهی دیگر، و چه بسا اصلاً بیراهه است و راه نیست.

یعنی منظور شما این است که بررسی وجوه تشابه میان این دو نظریه کمکی به بحث ما نمی‌کند؟

اگر تشابهی هم باشد تصادفی است. من وارد بحث وجود یا عدم تشابهات نمی‌شوم، بلکه می‌گویم اصلاً جاده را اشتباه رفتن است.

به‌قول مولانا:

آن درختی جنبد از زخم تبر
آن درخت دیگر از باد سحر[1]

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۴۷۷۳

نکته مهم دیگری که باید برآن انگشت تأکید بگذارم این است که گویی آقای کدیور وارد پارادایم جدید تفسیر و هرمنوتیک متن نشده‌اند و به جای توجه به جدال متن و واقع هنوز از نزول متن از عرش به فرش سخن می گویند. ایشان در این باب باید ذهن خود را روشن سازند تا نظرشان استوار گردد و بحث بر مدار هرمنوتیک جدید بگردد.

آقای کدیور می‌گویند در نظریه رویاها عالم غیرلفظی که معتمَد آیات قرآن است، رویاهای پیامبر است و در نتیجه‌بخشی از ذهن و ضمیر پیامبر است، اما در نظریه تأویل وجود متعالی «ام‌الکتاب» است و وجودش مقدم بر وجود پیامبر. و این حسنی در نظریه تأویل نسبت به رویاهاست.

این‌ها سخنانی است که ابن‌عربی گفته است و نیم دلیل هم برای آن‌ها نیاورده است و جای تعجب است که آقای کدیور آن‌ها را برگرفته‌اند. در مطالب آقای کدیور تعارضی هست. اولاً اگر ایشان دلیل، آن هم دلیل برهانی، برای رویاها می‌خواهند باید این را از همه بخواهند، حتی ابن‌عربی. و ثانیاً، همان‌طور که گفتم نظریه ابن‌عربی پیش‌فرض‌های ستبر و سهمگینی دارد و من درست برای فرار از آنها این تئوری را طرح کرده‌ام. من از ایشان سوال می‌کنم که آیا حکم زدن زن‌ها و تقسیم ارث، در «ام‌الکتاب» بوده است؟ این‌ها احکام جزئی و موقتی مستند به زمان و مکان پیامبر هستند. راه‌حل آن‌ها عالم خیال منفصل و متصل و «ام‌الکتاب» نیست. آن‌چه خاطر امثال ابن‌عربی را جلب کرده مسائل معاد و توحید است که با رویا دانستن وحی

مدلول‌شان آشکارتر می‌شود. اگر شما وحی را به خیال منفصل و اقلیم هشتم ارجاع دهید، چه چیزی را تفسیر کرده‌اید؟ شما می‌گویید کلماتی که پیامبر برای مردم می‌خواندند وحی است. بسیار خوب، می‌پرسیم وحی چیست؟ می‌گویید وحی از عالم خیال منفصل یا عقل فعال می‌آید. بعد می‌گوییم عالم خیال منفصل چیست؟ می‌گویید عالمی است پایین‌تر از عالم ملکوت ولی بالاتر از خیال متصل خب، این‌ها که حل مسأله نیست. قرآنی هم نیست. ما یک اصطلاح را با ده اصطلاح مغلق‌تر از آن توضیح می‌دهیم. در قرآن کلمه وحی برای زنبور عسل هم به‌کار می‌رود که از جنس اشتراک لفظ نیست، بلکه می‌خواهد بگوید وحی مراتب اعلی و ادنی دارد. حال وحی به زنبور هم از عالم خیال منفصل می‌آید؟ نه از دل خود زنبور می‌آید. به همین دلیل است که می‌گویم این‌ها سر رشته را گم کردن است. قرن‌هاست آن سخنان تکرار شده و هیچ چیز تازه‌ای به‌دست ما نداده است.

اما این‌که تعبیر بر خواب وارد می‌شود و خواب هم در ضمیر پیامبر صورت می‌بندد، آن را از ربط و نسبت با واقع تهی نمی‌کند، چون رویای صادق، واقع‌نما و از منابع معرفت شهودی است.

آقای کدیور با علامت تعجبی که طنزی هم در آن هست می‌گویند: فلانی می‌گوید من خودم قرآن را تفسیر نمی‌کنم و این کار فیلسوف نیست و کار مفسّر است. بله همین‌طور است، من این کار را لزوماً نمی‌کنم، اما ممکن است روزی هم آن ردا را بپوشم. در این عجبی نیست. عجیب این است که دیگران فکر می‌کنند اگر وارد عالم تفسیر شده‌اند، تفسیر معتبری ارائه داده‌اند. من به آن تفسیرها اعتماد ندارم و نمی‌خواهم آن‌گونه تفسیر کنم. پس چنین نیست که

یک طرف تفسیر دارد و طرف دیگر ندارد. بلکه یک طرف می‌پندارد که تفسیر دارد.

یک نگرانی این است که شما وحی را محصول ذهن و ضمیر پیامبر بدانید و ماورایی برای آن قائل نباشید. مثلاً آقای کدیور در نقد بعدی‌شان گفته‌اند شما آیات قرآن را منبعث از عالم خیال پیامبر می‌دانید و معنایش این است که معتقدید جز ذهن و ضمیر پیامبر چیز دیگری در شکل‌گیری آیات نقش ندارد و مقدم بر ذهن و ضمیر پیامبر حقیقت متعالی‌ای وجود نداشته است.

این نگرانی به راحتی قابل برطرف شدن است. وقتی متفکری فکر می‌کند و بر اثر آن چیزهایی را کشف می‌کند، در این‌جا شما چه می‌گویید؟ می‌گویید آن حقایق متعالی وجود داشت و این شخص با فکر خود آنها را پیدا کرد، مانند درخت بلندی که نردبان بگذاریم و میوه‌هایش را بچینیم یا می‌گویید در اثر فکر، آن حقایق متعالی را خلق کرد؟ کدام را می‌گویید؟ هرکدام را بگویید درست است. چون ماهیت کشف و خلق خیلی پیچیده و درهم تنیده است. به این درهم تنیدگی خوب توجه کنید. به‌قول یکی از فیلسوفان، مجسمه تراش یک قطعه سنگ را برمی‌دارد و از دل آن یک مجسمه زیبا بیرون می‌آورد. شما می‌توانید بگویید این مجسمه زیبا قبلاً در درون این قطعه سنگ بوده است و سنگ‌تراش با کنار زدن زوائد، آن مجسمه نهان را هویدا کرده است یا می‌توانید بگویید این جناب سنگ‌تراش به‌دقت چنان قطعات را برداشته که یک مجسمه زیبا را از میان سنگ ناتراشیده خلق کرده است. هر

دو درست است. برای مثال در مورد ابن‌سینا چه می‌گوییم؟ او با فکرش و با زبانش در واقعیت برش می‌زده است و لذا فلسفه‌اش هم کشف اوست هم خلق او. عین همین مطلب را درباره پیامبر می‌توان گفت. خدای پیامبر هم‌کشف اوست هم‌تراشیده و مخلوق ذهن و رویای او و کذا همه‌ی دین پیامبر. او هم در واقعیت برش می‌زده و لذا در واقعیت‌آفرینی سهیم بوده است.

این عزیزان می‌خواهند بگویند آن حقایق در «ام‌الکتاب» بوده است. خب اهمیتی ندارد که کجا بوده است. در مورد متفکران هم لازم نیست بپرسیم این حقایقی که کشف کردید کجا بوده است. می‌گوییم متفکر با فکر خودش به آن رسیده است. در مورد پیامبر هم می‌گوییم رویا روزنه‌ای است برای کشف و خلق حقایقی مربوط به خدا و آینده و معاد و... که خودشان را به‌صورت نمادین به او نشان می دهند.

ایشان می‌گویند اگر تفسیر قرآن به تعبیر رویا تبدیل شود، با توجه به بین الاذهانی نبودن آن چگونه این علم جدید را می‌توان ابطال کرد؟

ایشان این‌جا اشتباه بزرگی کرده‌اند. رویا زمانی که داخل ضمیر پیامبر است بین‌الاذهانی نیست، ولی وقتی ایشان رویای خود را بیان کردند از آن پس بین‌الاذهانی می‌شود. قرآن مگر بین‌الاذهانی نیست؟ وقتی بین‌الاذهانی شد ابطال‌پذیر هم می‌شود.

آقای کدیور درباره نظم پریشان قرآن که نظریه شما مدعی تبیین آن است معتقدند برای تبیین آن نظریه بدیل وجود دارد و لذا نیاز به‌نظریه رویاها نیست. نظریه بدیل مورد نظر ایشان نظریه نظم حلقه‌ای است

که توسط مایکل کوپیرس در قرآن به‌کار گرفته شد. آقای حسن انصاری هم در یکی از نقدهای‌شان به رویاها به کوپیرس اشاره کرده‌اند، البته توضیحی درباره آن نداده‌اند. آقای کدیور هم فقط بیان کرده‌اند که کوپیرس اثبات کرده است که سوره مائده دارای نظم است و فقط درصورتی نظریه رویاها می‌تواند به‌نظم پریشان قرآن استناد کند که این نظریه را رد کند. یعنی در واقع ایشان دو نظریه بدیل برای رویاها طرح کرده‌اند؛ یکی نظریه تأویل علامه طباطبایی و دیگری نظریه کوپیرس. به‌نظر شما نظریه‌های یادشده می‌توانند مشکل پریشانی آیات را حل کنند و در نتیجه بدیل رویاها باشند؟

اولاً، من تعجب می‌کنم این دوستان یک نظریه را بدون این که در دلایلش تأملی و مناقشه‌ای بکنند برمی‌گیرند و به آن رضایت می‌دهند. دوم این‌که همان‌طور که شما هم اشاره کردید، کار ایشان تفریقی است نه جمعی. یعنی برای فکتی یک تئوری می‌آورند و برای فکتی دیگر یک تئوری دیگر و این تفرّق نمی‌تواند در مقابل نظریه‌یی بایستد که همه آن فکت‌ها را جمع می‌زند و کنار هم می‌نشاند. و این همان نقصانی است که قبلاً عرض کردم. سوم این‌که مشکل فقط پریشانی سوره مائده نیست. من سوره نور را هم مثال زده بودم. سوره نور از ماجرای افک عایشه شروع می‌شود و در پایین‌تر ناگهان وارد عالی‌ترین تجربه‌های دینی پیامبر می‌شود و آیه «الله نورالسماوات و الارض» را بیان می‌کند، سپس ازدواج کنیزکان و غلامان را پیش می‌کشد و...

و جالب است که در ابتدای آن آمده «سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا...»[1] یعنی گویی به‌صورت یک بسته آمده است و نمی‌توان به این رأی

۱. «**سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا** وَأَنزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نور: ۱)

متوسل شد که دیگران آن را کنار هم چیده‌اند. بنابراین نمی‌توان مسأله را حل شده و تمام شده دانست. در سوره‌های مکی چون سوره علق هم این پریشانی هست. چهارم، فرض کنیم اصلاً پریشانی در قرآن نیست، این به تئوری من لطمه‌ای نمی‌زند. چون مورد نقض نیست، بلکه حداکثر می‌گوید یکی از فکت‌هایی که این تئوری می‌خواست پوشش دهد، از زیر سایه آن خارج شده است. این یک تئوری بدیل هم نیست. تئوری بدیل آن است که به‌جای کل تئوری رویا بنشیند.

به‌علاوه، اصل نظریه خانم مارگارت داگلاس و بعد آقای کویپرس و امثال ایشان مفروضاتی دارد؛ یکی این که بلاغت عربی کلاسیک (عربی سیبویه و خلیل و...) مقتبس از بلاغت یونانی است، در حالی که عربی قرآنی لزوماً تابع نظم و بلاغت یونانی نیست. عده‌ای در این نظر تردید کرده‌اند و به‌راحتی نمی‌توان آن را پذیرفت. ضمناً آقای کویپرس و نیل رابینسون در مورد سوره مائده به تورات و میشنا استناد کرده و گفته‌اند سوره شکل و نظم توراتی دارد و بر الگوی سفر تثنیه نوشته شده است. نمی‌دانم دوستان قبول دارند که سوره مائده واقعا بر الگوی تورات تنظیم شده است و اگر قبول دارند، تئوری‌شان درباره‌ی وحی محمدی چیست. باز هم به لوح محفوظ و «ام‌الکتاب» متوسل می‌شوند؟ من در جایی دیگر در این‌باره بیشتر خواهم گفت.

آقای کدیور درباره تعارض علم و متن مقدس گفته‌اند قرآن رعایت ذهنیت عرب آن زمان را کرده است. من در این‌جا سوال می‌کنم که آیا در «امّ‌الکتاب» و *لوح محفوظ* و عالم خیال منفصل هم ملاحظه ذهنیت اعراب شده است؟ آن حقایقی که در آنها هست حقایق راستین بوده یا حقایقی مناسب ذهن عرب؟ مگر این

که در توضیح این امر، پای پیامبر و صـــورت‌گری خیال خلاق و تجربه‌های عینی و ذهنی ایشان را برای توجیه آن تعارضات به‌میان بکشند. و این همین کاری است که من می‌کنم و با نظریه امثال فارابی هم موافقت دارد.

در تورات هم مطالبی خلاف علم زمانه هست، آیا در این‌جا هم می‌گویند اشکالی ندارد؟ پس خلاف علم سخن گفتن کی و کجا اشکال دارد؟ بحث علم و دین که دهه‌هاست مطرح است چنین ساده نیست. سخن من این است که این‌ها مطابق علم و ذهن پیامبرند که مؤلف این کتاب است، نه علم خدا و نه به ملاحظه جهل اعراب. توجه به این نکته فرعی هم بد نیست که پیامبر گفتند پنج آیه نخست سوره اقراء را در خواب دیده‌اند. در این سوره آمده است «خلق الانسان من علق»: خداوند آدمی را از علق آفرید. عموماً علق را به خون بسته ترجمه می‌کنند اما عده‌ای گفته‌اند «علق» در زبان عربی به‌معنای زالو هم هست. یعنی خدا آدم را از زالو آفرید. یا گفته‌اند «جنس من الدود» یعنی یک نوع کرم است. من فکر می‌کنم پیامبر در رویا دیده‌اند (نه این‌که از علم جنین شناسی اطلاعی داشته باشند یا بخواهند مطابق علم اعراب آن روزگار سخن بگویند) که آدمی از زالو آفریده شده است و این جالب است چون عموم جنین‌ها شکل کرم و زالو دارند تا بعداً اعضاء یک یک از آن جدا شوند و هر کدام هویت تازه‌ای بگیرند. والعلم عندالله.

آقای کدیور می‌گویند معراج، چه جسمانی و چه روحانی، از معجزات است و نظریه رویاها معجزات را به رویا فرو کاسته است. کسی منکر امکان تحقق خیالی معراج نبوده است تا نظریه رویاها به

حل آن مباهات کند. به نظر می‌رسد آقای کدیور معراج را متحقق در عالم خیال می‌دانند. اگر چنین باشد باز هم نیازی به‌نظریه رویاها هست؟

نه، منظور ایشان این نیست. ایشان می‌گویند وقتی معراج معجزه باشد، دیگر نمی‌تواند در خواب باشد. پیامبر که به افلاک رفته‌اند، منظور همین افلاک ظاهره و سیارات منظومه شمسی بوده است. اما این کافی نیست. وقتی موسی از رودخانه نیل عبور کرد یا وقتی عصایش اژدها شد و معجزه‌های دیگری از این دست، همه این‌ها همگانی بود. هیچ پیامبری معجزه مخفیانه نداشته است. آیا این معجزه است که پیامبر بگوید من به آسمان رفتم، اما هیچ‌کدام از شما ندیدید؟ درباره این مطلب هم که کسی با خیالی بودن معجزه پیامبر مخالف نبوده است، باید بگویم اکثریت مخالف بوده‌اند و حتی جسمانی بودن معراج را جزو ضروریات دین می‌دانستند. در این اواخر است که بعضی جرات پیدا کرده‌اند این مطلب را بگویند. حتی آقای طباطبایی هم با لحنی دو پهلو گفته‌اند که می‌تواند چنین باشد. رسأله معراجیه(منسوب به) ابن سینا یک استثناست که می‌گوید معراج یک حرکت فکری و عقلی در پیامبر بوده است. به سخنان ملا هادی‌سبزواری نظر کنید که در حواشی اسفار اربعه با چه تکلّفی می‌کوشد تا معاد جسمانی را موجّه و ممکن سازد. اما تئوری رویا خیلی راحت آن را توضیح می‌دهد که حرکتی رویایی بوده است و لذا تعبیر دارد. می‌گفتند پیامبر در معراج دیدند زنی را که از سینه آویزان کرده بودند و بدنش را با اره می‌تراشیدند. می‌توان گفت این‌ها در رویا دیده شده و تعبیر هم دارد. همین آقای مکارم‌شیرازی درباره معراج می‌گویند چطور

موشک می‌تواند به آسمان برود، پیامبر هم رفته است. و به‌قول خودشان محال عادی است، محال عقلی که نیست! باری به‌نظر من معراج معجزه نبوده، بلکه از مکاشفات پیامبر و کاملاً درونی و رویایی بوده است.

به‌عنوان آخرین سوال آقای کدیور گفته‌اند آیات فقهی قرآن هم که به‌نظر شما با عدالت و کرامت انسانی منافات دارند و نظریه رویا آن را تبیین می‌کند بی‌نیاز از این نظریه است، زیرا احکام فقهی هم تعدادشان کم است و هم حکم‌شان دائمی نیست و نظریات مربوط به ثابت و متغیر و نسخ عقلی این مشکل را حل می‌کند. ظاهرا باز به تئوری دیگری برای حل این مشکل متوسل شده‌اند.

بله. یعنی برای هر فکت یک تئوری جدا دادن که هر تئوری خودش پیش‌فرض‌های سنگین دارد. شما فقط کافی است این‌ها را آفریده پیامبر و حاصل رویای او بدانید نه نازل شده از لوح محفوظ، تا ببینید مشکل چه آسان حل می‌شود. من نمی‌توانم بفهمم «ام‌الکتاب» چگونه این احکام موقت متغیر را در خود جا داده است. اگر شما پیامبر را شارع بدانید حل مطلب آسان می‌شود. اصلاً امر و نهی امور اعتباری‌اند و در ساحت خداوند راه ندارند و فقط از ذهن اعتبار آفرین بشر بر می‌خیزند، چنان‌که در جای دیگر آورده‌ام والله اعلم بحقائق الامور والغیب المستور.

فرامرزی: از شرکت شما در این گفتگو. تشکر می‌کنم.

رویاروی«رویا»(۳)
درباب نقد حسن انصاری

سلسله گفت‌وگوهایی با عبدالکریم سروش درباره نظریه «رویاهای رسولانه»

***

زیتون ـ افسانه فرامرزی: سال گذشته، درحالی که سه سال از انتشار سلسله مقالات «محمد(ص) راوی رویاهای رسولانه» در سایت «جرس» گذشته بـــــود، گفت‌وگوی تلویزیونی عبدالکریم سروش با عبدالعلی بازرگان در برنامه‌ی «پرگار»، فرضیه «رویاهای رسولانه» را به تمامی به عرصه‌ی عمومی کشاند. این فرضیه که در زمان انتشار نیز با واکنش‌های محدودتری روبرو شده بود، این بار معرکه‌ی آرا شد، تا تعدادی از اندیشمندان آن را موجه دانسته و از آن دفاع کنند و در مقابل بسیاری از صاحب‌نظران به نقد و رد آن بپرداختند.

زیتون می‌کوشد در این سلسه گفت‌وگوها با عبدالکریم سروش، ضمن «صورت‌بندی» و «طرح» بعضی از انتقادات، مجالی فراهم شود که صاحب فرضیه بتواند منظور خود را در مواردی با تفضیل و روشنی بیشتری بیان کند و به انتقادات وارده شده به فرضیه‌ی خویش بپردازد.

در بخش نخست این گفت‌وگوها ضمن بازخوانی نظریه‌های «قبض و بسط» و «تجربه نبوی»، خوانش «حسین واله» از فرضیه «رویاهای رسولانه»، به سنجش صاحب فرضیه گذاشته شد. در بخش دوم، انتقادات محسن کدیور به این فرضیه را با عبدالکریم سروش در میان گذاشتیم.

اینک در بخش سوم به انتقادات حسن انصاری می‌پردازیم.

***

از این‌که در سومین گفتگوی «رویاروی رویا» شرکت می‌کنید، تشکر می‌کنم.

آقای حسن انصاری در سلسله یادداشت‌هایی به نقد رویاهای رسولانه پرداخته‌اند. اجازه دهید اهم نقدهای ایشان را در این‌جا مورد بحث قرار دهیم. در یادداشت اول سه نقد را مطرح کرده‌اند: یکی فقدان یک بحث متافیزیکی و الهیاتی درباره ماهیت وحی در رویاهای رسولانه، دوم فقدان نگاه تاریخی در نظریه رویاها و سوم این‌که رویاها می‌تواند فقط بخشی از آیات را تبیین کند و نه همه آیات را و در پایان امکان معکوس کردن نظریه رویاها و در نتیجه قابل پذیرش شدن آن را مطرح می‌کنند.

به هریک از این سه نقد به تفکیک می‌پردازیم. البته در یادداشت‌های دیگر هم ایشان نقدهایی را طرح کرده‌اند که در این

جا به‌مناسبت آنها را هم به این نقدها ملحق می‌کنم. در توضیح نقد اول ایشان می‌گویند نظریه رویاها درباره ماهیت زبان قرآن است نه حقیقت وحی. عالمان گذشته درباره حقیقت وحی تفاسیر مختلفی داشته‌اند اما همگی منبع وحی را الهی می‌دانسته‌اند، حال اگر آقای سروش منبع وحی را پیامبر بدانند، پس باید معنای تازه‌ای از وحی ارائه دهند و این کاری است که نکرده‌اند. در واقع ایشان معتقدند یک بحث الهیاتی یا متافیزیکی درباره وحی برای ورود به بحث از زبان قرآن ضروری است و این کاری است که گذشتگان کرده‌اند. لطفاً بفرمایید نظر شما در این‌باره چیست؟ آیا این امر را برای رویاهای رسولانه ضروری می‌دانید؟ و آیا نظریه رویاها فاقد یک بحث متافیزیکی است؟

بسم الله الرحمن الرحیم. ممنونم، هم از شما و هم از آقای دکتر انصاری، که به‌نظر من بحث‌ها و نقدهای ایشان بسیار منصفانه و شکلی کاملاً علمی و سودمند دارد. من هم می‌کوشم در حد وسعم توضیحاتی پیرامون سوالات و نقدهای ایشان بیان کنم.

درباب فقدان یک نظریه متافیزیکی، باید بگویم از قضا این ایرادی است که من به‌نظریه‌ی حامد ابوزید و شبستری و... داشته و همچنان هم دارم و معتقدم نظر ایشان در باب قرآن فاقد پشتوانه متافیزیکی است. اما در مورد نظریه رویاها، از سخن آقای انصاری تعجب می‌کنم، و به گمانم، چنان‌که از پنج یادداشت ایشان برمی‌آید، تنها مقاله ششم بنده را، که پاسخ فشرده‌ای به آقای عبدالعلی بازرگان بود، مطالعه کرده‌اند و نقدشان را بر مبنای همان نوشته‌اند. این نوشته فشرده آراء من در پنج مقاله گذشته بود و برای کسی که آن‌ها را مطالعه کرده بود، می‌توانست گره‌گشا باشد. من

به‌خوبی واقفم که بدون یک متافیزیک نمی‌توان درباره چیستی وحی و نتیجه وحی سخن گفت. به‌همین سبب کوشیدم در آن مقالات پنج‌گانه و حتی پیش از رویاهای رسولانه در «کلام محمد(ص)» و «بسط تجربه نبوی» این متافیزیک را پایه‌گذاری کنم. طرح متافیزیک وصال، و کاویدن نسبت ماوراء طبیعت با طبیعت، خدای بی‌صورت و صورت‌افکنی خیال پیامبر بر او، پرشدن پیامبر از خدا، یکی دانستن کلام پیامبر با کلام خدا و مطالب دیگری از این دست برای همین منظور بود. اما البته آنچه همیشه مورد توجه من بوده ارائهٔ یک متافیزیک مینیمال بود. زیرا ما در دورانی پسا کانتی زندگی می‌کنیم که متافیزیک به‌معنای پیشین آن بسیار بی‌اعتبار شده است و از مواضع متافیزیک پیشینیان به‌سختی می‌توان دفاع کرد. من هم از مباحث مربوط به عالم ملکوت، عالم خیال متصل و منفصل و امثال آنها آگاه بودم و می‌توانستم آنها را مطرح کنم. اما می‌دانستم اگر کسی از من بپرسد دلیلت بر وجود این عوالم چیست، دلیل معقول و فیلسوف‌پسندی برای عرضه ندارم و لذا از آنها درگذشتم، بی‌آن‌که انکارشان کنم. متافیزیک مینیمال مورد نظر من عبارت بود از این که رابطه خدا با جهان، رابطه‌ای اندکاکی است، رابطه‌ای است که معلول در علت منحل می‌شود. ممکن واقعاً پر از واجب است. همه ممکنات از خداوند پر شده‌اند، اما پیامبر پرتر شده است و این همان مفهوم کمال قرب است. پس پیامبری که پر از خداست، سخنش همان سخن خداوند است. تصور خدایی جدای از طبیعت، در ذهن من نمی‌گنجد. با خدایی که در تئوری پیشینیان است تبیین معقولی از وحی نمی‌توان ارائه داد. این سخن که خدا از راه دور و از طریق جبرییل در گوش پیامبر سخنانی می‌گوید، به نظر من ساده‌سازی کیفیت وقوع وحی است و این فقط

ذهن‌های عوام را قانع می‌کند. اگر شما بخواهید یک تبیین فلسفی از وحی ارائه دهید باید یک متافیزیک معقول داشته باشید که وحی را در خود بگنجاند، و متافیزیک مینیمال من چنین می‌کند. مطابق این متافیزیک، خدایی که در جان پیامبر نشسته است و پیامبری که در جان خدا نشسته است، اندیشه‌های‌شان چنان یکی شده است که هرچه پیامبر می‌گوید خدا می‌خواسته است بگوید. شعر مولانا هم‌گواه این مطلب است. او به مراد خود، شمس تبریزی، می‌گفت:

چه نزدیک است جان تو به جانم
که هر چیزی که اندیشی بدانـــــم

من هم مانند مولانا می‌گویم قرآن کلام خداوند است

گرچه قرآن از لب پیغمبـــــر است
هرکه گوید حق نگفته کافر اســت

اما چگونگی این گفتن و چگونگی «کلام خداوند بودن» است که مسالهٔ گذشتگان تا به امروز بوده است و در حل آن درمانده بودند. حال من با این متافیزیک مینیمال، یعنی تئوری اندکاک ممکن در واجب و انحلال معلول در علت هم مسأله وحی را توضیح داده‌ام و هم‌مسأله کلام باری را. با این تئوری مسائلی چون کلام نفسی، کلام حادث و کلام قدیم از میان برداشته می‌شوند. به‌قول آقای کدیور صورت مسأله پاک می‌شود. چون مسأله‌ای در میان نمی‌ماند؛ هر چند جواب مسأله اصلی، یعنی شیوه تحقق وحی، به معقول‌ترین وجهی داده می‌شود. حال پرسش این است که این کلام باری کجا ظاهر می‌شود؟ در رویای پیامبر. وحی در کجا ظاهر می‌شود؟ در رویای پیامبر. به نظر من همه این‌ها یک تصویر

پاکیزه‌ای از حادثه‌ای می‌دهد که بسیار بغرنج می‌نموده است. حتی جبرییل را من نفی نمی‌کنم، اما می‌گویم صورتی که پیدا می‌کند در رویای پیامبر است. بسیاری از روایاتی که درباره جبرییل آمده است (من البته اعتبار آنها را نمی‌دانم) می‌توانند بر همین معنا حمل شوند. مثلاً یکی از این روایات می‌گوید وقتی جبرییل بر پیامبر ظاهر شد ششصد بال داشت دیگری می‌گوید شش هزار پر داشت و... . این حکایت دارد از این که جبرییل صورتی خیالی برای پیامبر بوده است. باری نظریه من از یک متافیزیک مشخص و مبرهن برخوردار است، بدون این که مفروضات دست و پاگیر گذشت‌گان را در میان بیاورد.

نکته‌ای در سخنان آقای انصاری (و نیز کدیور) غایب است که من آن را یادآوری می‌کنم و آن این که هر نظریه‌ای درباب وحی باید بیان کند که پیامبر چه مدخلیتی در وحی داشته است. این نکته مهم‌تر از آن است که مغفول بماند. در تئوری رویای نبوی، پیامبر به تمام قامت در پروسه وحی حضور دارد، بدون این که ذره‌ای از نقش خداوند کاسته شود. و از آن‌جا که این دو در طول یکدیگرند، و ممکن مندکّ در واجب، و معلول شانی از شئون علت است، خداوند هم در فرایند وحی حضور تامّ دارد. همان‌طور که در هر پدیده‌ای حضور تام دارد. «انا بشر مثلکم» بیان می‌کند که بشریت پیامبر در وحی‌اش مدخلیت تام دارد. ظرفیت جمع این دو، بشریت و الوهیت، نشان می‌دهد که یک نظریه در باب وحی تا چه حد موفق است. من از آقایان شبستری، کدیور و انصاری دعوت می‌کنم جای پیامبر را در پروسه تلقی وحی توضیح دهند و بگویند نقش ایشان تا کجاست. اگر بپذیریم که همه وجود پیامبر در وحی دخالت فاعلی دارد، در

این صورت و فقط در این صورت است که ویژگی‌های فرآورده وحی، یعنی قرآن و زبانش و معنایش روشن خواهد شد. اما اگر (چون آیت‌الله منتظری در رساله صفیر وحی) نقش قابلی و انفعالی محض به پیامبر بدهیم، که در واقع بی‌نقشی است، قصه بغرنج و تاریک می‌شود و مجبوریم بسیاری از تئوری‌های غیر قابل دفاع پیشینیان را در میان آوریم و یک خدای سلطان‌وار منفصل از مخلوق را تصویر کنیم که پیکی را بال زنان به زمین می‌فرستد و... و خودمان را با دشواری‌های لاینحلی مواجه کنیم. این خلاصه پاســـــخ من به نقد نخستین آقای انصاری است.

در نقد دوم آقای انصاری گفته‌اند نظریه رویاها را فاقد نگاه تاریخی می‌دانند. به این معنا که به‌تحول زبان عربی که شامل تحول نحو و بلاغت و ساختارهای زبان است بی‌توجه است. لبّ سخن ایشان این است که باید زبان عربی قرآنی را و نه زبان عربی کلاسیک را مدّنظر قرار داد. زبان عربی کلاسیک که در کتاب‌های نحو سیبویه و کسایی و دیگران تبلور دارد زبان عربی قرآنی نیست. بنابراین اگر شما زبان قرآن را زبان حکایت‌گری می‌دانید باید به این ژانر ادبی در زمان نزول قرآن توجه داشته باشید. چه بسا با این توجه مشکلات پریشانی قرآن و عدم انسجام آیات و مشکلات بلاغی اسلوب‌های زبان قرآن حل شود و نوبت به نظریه رویاها نرسد. حال این سوال مطرح می‌شود که آیا نظریه رویاها در تکون خود محتاج به این بحث‌ها هست یا نه؟ و آیا بدون معین کردن تکلیفش با آنها نمی‌تواند نظریه قابل دفاعی باشد؟

بله، من به قصه تحول زبان عربی وقوفکی دارم. این تقسیم‌بندی درباره زبان عربی امروزه یک تقسیم‌بندی شناخته شده و تقریباً مقبول در مکتوبات غربیان است که زبان عربی را به سه دوره تقسیم می‌کنند: زبان عربی کهن (old Arabic)، زبان عربی قرآنی (Quranic Arabic) و زبان عربی کلاسیک (classic Arabic). و میان زبان عربی قرآنی که توجه به آن برای قرآن پژوهان یک شرط است با زبان عربی کلاسیک که همان عربی سیبویه و دیگر نحویون شناخته شده است، تفاوت‌هایی وجود دارد. بله، مفسران قرآن، عربی کلاسیک را مستند فهم قرآن قرار داده‌اند، حال آن که در مواردی این عربی با عربی قرآنی تفاوت‌هایی دارد، و البته نباید درباره این تفاوت‌ها مبالغه کرد. فتوحات پس از پیامبر و وجود اردوگاه‌های نظامی که منجر به شکل‌گیری زبان اردوگاهی (جندی) شد، در تحول زبان عربی نقش داشت. البته این که چه مقدار این دو زبان عربی با هم تفاوت دارند همچنان محل پژوهش است. همین‌طور وجود لهجه‌های مختلف در زمان نزول قرآن موضوع مهمی است و این که قرآن به‌کدام لهجه نازل شده است. تفاوت ساختارهای زبانی در عربی شمال و عربی جنوب و این که عربی قرآن در واقع کدام یک از این دو عربی است و یا به‌کدام یک نزدیک‌تر است، مباحث مهمی هستند. حتی موضوع مشابهت‌های میان قرآن و زبان آرامی که محققانی مانند لوکزنبرگ و مینگانا و دیگران بر آن تأکید کرده‌اند و در صدد بوده‌اند تا نشان دهند قرآن از کتاب‌های مقدس پیشین اقتباس شده‌اند و نیز نقدهایی که بر این نظرات شده است، همگی بسیار لازم و در فهم قرآن سرنوشت سازند.

همین‌طور است بحث مربوط به ساختارهای بلاغی قرآن، و مغفول ماندن ساختار بلاغی زبان‌های سامی که زبان عربی از جمله

آن‌هاست و بلاغت رایج میان مسلمانان که بیش از آن‌که تحت‌تأثیر ساختارهای ادبی و بلاغی سامی باشد تحت‌تأثیر ساختارهای ادبی یونانی است. این‌ها بحث‌های میمونی است که در دوران اخیر صورت گرفته است و باید منتظر نتایج دقیق‌تر آنها بود.

تلاش‌هایی برای نشان دادن نظم سوره‌های قرآن و انسجام میان آیات در یک سوره، در دهه‌های اخیر صورت گرفته است و البته گاه در معرض نقدهایی هم قرار گرفته است. از جمله این تلاش‌ها کتاب «The Banquet. A Reading of the fifth Sura of the Qur'an» از مایکل کوپیرس است. او مدعی است که بر اساس بلاغت سامی ارتباط و انسجام آیات در سوره مائده را می‌تواند نشان دهد. البته او از دیدگاه‌های امثال فضل‌الرحمان درباره تفکیک آیات به آیات فراگیر و آیات غیرفراگیر نیز بهره می‌گیرد. بله، این دیدگاه وجود دارد که بلاغت عربی و ساختارهای زبان عربی کلاسیک تحت تأثیر بلاغت یونانی است نه سامی و تلاش آقای کوپیرس هم در همین جهت است. از جمله کوشش‌های دیگر کتاب «Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure» (روابط متنی در قرآن) از خانم سلوی العوا است، که رساله دکتری ایشان بوده است. نویسنده می‌کوشد با استفاده از نظریه‌های مربوط به زبان‌شناسی متن، انسجام و پیوستگی آیات در دو سوره احزاب و قیامت را نشان دهد. او در این کتاب از تحقیقات نیل رابینسون در کتاب «discovery of the Quran» بهره می‌جوید. رابینسون پیش از العوا به این بحث پرداخته است و کوشیده است تناسب میان

آیات سوره مائده را نشان دهد. العوا از نظریه‌های جدید در زبان شناسی درباره انسجام متن به ویژه نظریه انسجام «cohesion» مایکل هلیدی و رقیه حسن (در زبانشناسی نقش گرا) در کار خود بهره می‌گیرد.

در هرحال، به‌فرض که این‌گونه تلاش‌های نیکو در جهت نشان دادن نظم و انسجام سوره‌های قرآن قرین توفیق باشند، در نهایت یکی از فکت‌هایی که نظریه رویاها آنها را پوشش می‌داد از زیر چتر آن خارج می‌شود ولی همچنان نظریه رویاها برای توضیح ارتباط آیات در سوره‌ها به‌منزله یک نظریه رقیب باقی می‌ماند.

آقای انصاری در یادداشت دوم خود مطلب فوق را با بیان دیگری و در مقام فهم متن قرآن مطرح می‌کنند. ایشان می‌گویند پیامبر به‌خاطر دیدن آن خواب‌ها نبود که خود را پیامبر می‌دانست، بلکه نقش خود را برای مردم پیام‌آور، و آن پیام را الهی می‌دانستند، در نتیجه انتظار می‌رود ایشان مشاهدات خود را به زبان عرب مخاطب خود بیان کنند تا آنها آن را بفهمند. در نتیجه ما با متنی روبرو هستیم که تألیف پیامبر است، یعنی ساخته زبان و بیان پیامبر است و محکوم ساختار زبان. این فرآورده، منشائش هرچه باشد، متنی زبانی و قابل فهم برای عرب مخاطب پیامبر بوده است. پس فهم این متن باید از طریق شناخت زبان عربی عصر نزول انجام گیرد. و رویا دانستن آن نقشی در فهم آن ندارد.

نکته‌ای را باید در این‌جا بیان کنم که پاسخ من به پاره‌ای از نقدهای دیگر هم هست. برخی درباره فهم قرآن به‌گونه‌ای سخن

می‌گویند که نتیجه‌اش محدود کردن قرآن به‌فهم مخاطبان عصر نزول است. در حالی که من معتقدم همه آنچه را پیامبر می‌گفتند مردم زمان ایشان درک نمی‌کردند. روایاتی وجود دارد که نشان می‌دهد برای مثال عمر معنای واژه «ابّ» و یا ابن عباس معنای واژه «فاطر» را نمی‌دانسته‌اند. البته این‌ها به کاوش‌های تاریخی نیازمند است و می‌تواند به لهجه‌های مختلف و یا تحول زبان عربی باز گردد. اما بخش مهم‌تر آن محتوای آیات است. من بر این نکته تأکید بسیار دارم و در مقاله ذاتی و عرضی در ادیان هم آورده‌ام که تصوراتی که پیامبر استفاده می‌کردند برای مردم قابل درک بود، اما پیامبر تصدیقات تازه آوردند و این تصدیقات، که قلب دعوت نوین پیامبر بود، لزوماً همه فهم نبود. برخی از آنها را لازم می‌آمد که نسل‌های بعد بیایند و در آنها تعمق کنند. به این روایت که مرحوم فیض کاشانی آن را از کتاب کافی نقل کرده توجه کنید. می‌گوید چون خداوند می‌دانست که افراد ژرف‌اندیشی در آینده می‌آیند، سوره قل هوالله و آیات نخستین سوره حدید را نازل کرد. در سوره حدید آمده است «خدا هم پیداست و هم پنهان». معنای پنهان و آشکار را همه می‌دانستند، اما این‌که موجودی هم پنهان باشد هم آشکار، بعید است برای ذهن عامی و ساده و نافرهیخته عرب چهارده قرن قبل به‌خوبی قابل درک بوده باشد، مگر معنایی بسیار سطحی از آن. این مفهوم یک ملاصدرا می‌خواست که قرن‌ها بعد بیاید و این نکته را تبیین کند. من در این‌جا با آقای انصاری هم‌داستان هستم و نیستم. هم‌داستان هستم چون پیامبر سخنانی می‌گفتند که تصوراً برای مردم آشنا بود، گرچه برخی از لغاتش مهجور بود یا متعلق به لهجه دیگری بود، اما هم‌داستان نیستم چون چنین نیست که همهٔ تصدیقات برای همه اعراب قابل درک بوده باشد.

تاریخ تفسیر قرآن گواه بر این مطلب است. این‌که آقای انصاری می‌گویند به تاریخ باید مراجعه کرد، از قضا من به تاریخ مراجعه می‌کنم. از همان آغاز، قصه چگونگی فهم قرآن مطرح بوده و تئوری پردازی درباره آن پخته‌تر و کامل‌تر شده است. اگر عرب زمان نزول همه آیات را می‌فهمیده است، چرا از همان آغاز فهم قرآن یک مسأله بوده است.

ایشان معتقدند برای فهم قرآن باید به ژانر ادبی زمان نزول مراجعه کرد. و اگر شما ژانر قرآن را ژانر روایت‌گری و حکایت‌گری می‌دانید، باید ببینید این ژانر در زمان نزول چه ویژگی‌هایی داشته است؟ چه بسا همین ویژگی پریشانی را داشته است.

اگر ما بخواهیم برای پریشانی آیات به ژانرهای ادبی آن دوران برویم، باید پرسید به کجا مراجعه کنیم؟ من از آقای انصاری می‌پرسم این ژانرها کجا هستند؟ آیا مکتوبات یا کتیبه‌هایی در اختیار هست که ویژگی‌های این ژانرها را نشان دهد و آیا متون یا سخنانی به‌دست آمده است که نظم پریشان قرآن را داشته باشند؟ آیا متون غیر الهامی‌ای بوده‌اند که چنین ساختاری داشته‌اند؟ عرب‌ها که اهل تألیف نبوده‌اند. خرمشاهی می‌گوید حافظ نظم پریشانش را از قرآن گرفته است. باید نشان داده شود که پیامبر این نظم پریشان را از چه کسی گرفته بودند؟ یا باید نشان داده شود که مردم عادی عصر نزول مانند قرآن سخن پریشان می‌گفتند و پیامبر هم با همان ساختار زبانی مردم عادی سخن گفته‌اند. در هر حال یکی از این دو باید باشد. حتی تورات و انجیل هم که دو کتاب

موجود در زمان پیامبر بوده‌اند نظم پریشان ندارد. اشعار جاهلیت هیچ‌کدام نظم پریشان ندارند. حتی نهج‌البلاغه که نامه‌ها و خطبه‌های امام علی بوده است، نظم پریشان ندارد. در هر حال، بنده از چنین متونی خبر ندارم، و اگر پیدا شود می‌پذیرم.

به نظر من نظم پریشان عمدتاً متعلق به امور الهامی است. اتفاقاً حافظ هم همین را می‌گوید:

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت
طایر فکرش به‌دام اشتیاق افتاده بـــــــــــود

او می‌گوید من این نظم را که بی‌نظم است (نظم پریشان تعبیری پارادوکسیکال است)، وقتی می‌نوشتم که طایر فکرم به‌دام اشتیاق افتاده بود، یعنی از حال عادی بیرون بودم. و مشتاقانه و مجذوبانه می‌نوشتم. در *مثنوی* و *دیوان کبیر مولوی* هم این مطلب خیلی خوب دیده می‌شود. من این را یکی از وجوه تشابه *مثنوی* با قرآن می‌دانم. *مثنوی* چون الهامی است نظم پریشان دارد. «الهامی» تعبیر دیگری برای رویایی است. البته رویا مراتب دارد، عمیق و غیر عمیق.

در هرحال این پریشانی یک پریشانی ناخواسته است و متعلق به‌فضای وحی است. آیا واقعاً وقتی در سوره احزاب یک مرتبه آیه «انما یریدالله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت...» می‌آید و یک مرتبه انسجام معنایی از دست می‌رود، می‌توان جز این تصور کرد که گویی ذهن پیامبر به این سو و آن سو می‌رفته است. درست شبیه رویابینی که گاهی نگاهش به این طرف و گاه آن طرف می‌افتد. در واقع ذهن در این‌جا کار نمی‌کند. تفکر در این‌جا غایب است، بلکه، چیزی غالب است که ذهن را به این سو و آن سو می‌کشاند. یک نام

می‌توان روی آن گذاشت و آن رویاست که پستی و بلندی بلاغت را هم نشان می‌دهد.

باری، اگر آقای انصاری نشان دهند که در زمان پیامبر ژانر ادبی حکایت و روایت مانند قرآن وجود داشته است و حتی وقتی خداوند سخن می‌گفته (در کتاب‌های مقدس دیگر) چنین سخن می‌گفته است، تازه یک فکت که پریشانی قرآن است از دست رویاها گرفته می‌شود. نگویید با این سخن تئوری رویاها ابطال‌ناپذیـــر می‌شود. مگر تئوری زبـــان بیداری ابطال‌پذیـــر است؟ مهم قـــدرت سامان‌بخشی این تئوری‌ها به پدیده‌های پراکنده و حل کردن معضلات حل ناشده است.

آقای دکتر توضیحی هم درباره رابطه میان رویا بودن وحی و مأموریت پیامبر بدهید و سپس به نقد آقای انصاری بازگردیم.

پیامبر این مأموریت را هم در خواب‌هایشان یافتند. شما کلمه رویا را بردارید، حال می‌پرسیم پیامبر مأموریتش را از کجا فهمید؟ از وحی. اکنون به‌جای «وحی» بگذارید «رویا». من تئوری رویاها را در برابر وحی مطرح نکردم. من می‌گویم رویا همان وحی‌ای است که به پیامبر می‌رسیده است. و بنابراین پیامبر در همان رویاهای رسولانه، که عین وحی است، خبردار می‌شدند که مأموریتی دارند و مأموریت‌شان را به مردم ابلاغ می‌کردند.

جای دیگر هم گفته بودم که غزالی گفته است اگر می‌خواهید بدانید وحی چیست به وسوسه‌هایی که در دل شما می‌افتد توجه کنید. او برای وحی، مدل وسوسه داده است (وبنده مدل رویا، و البته وحی مدارج و اصناف دارد). او هم می‌خواسته است وحی را قابل فهم و راززدایی کند. چون در قرآن هم داریم که «وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ

لَیُوحُونَ إِلَی أَوْلِیَائِهِمْ»[1]: شیاطین به دوستان‌شان وحی می‌کنند. یکی از انواع وحی وسوسه است. حال من می‌خواهم بگویم پیامبر هم گویی وسوسه می‌شده است. یعنی این گمان و این انگیزه در او قوت می‌گرفته است که من رسولم و این گمان بدل به یقین می‌شده است. این یقین سرمایه انبیاء بود. آنان یقین می‌کردند که مأموریتی دارند. و بر اثر این یقین بپا می‌خاستند و مردم را دعوت می‌کردند و سرانجام تمدن می‌آفریدند. همین یقین بود که آنان را پرصلابت و پر شجاعت و سخت رو می‌کرد و در مقابل خطرها و تهدیدها مقاومت می‌بخشید. و البته برای ما محصول یقین انبیاء هم مطرح است (مثل قرآن) نه فقط یقین شخصی و سوبژکتیو شان. به‌قول مولانا:

از گمان و از یقین بالا تـــــــــرم
وز ملامت بر نمی‌گردد ســــرم [...]
هر پیمبر سخت رو بُد در جهـــــان
یک‌سواره کوفت بر جیش شهـــــان[2]

به سخن آقای انصاری برمی‌گردیم. در واقع ایشان می‌گویند چه وحی چه رویا، بالاخره پیامبر آنها را در قالب زبان عرب می‌ریخته‌اند و به مردم می‌گفتند. پس بر رویا بودن وحی انگشت گذاشتن بی‌حاصل است.

البته ایشان می‌گویند خدا در قالب زبانی عربی می‌ریخته است، من می‌گویم پیامبر در قالب زبان عربی می‌ریخته‌اند. اما این که می‌گوییم

۱. «وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ **وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ** لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام: ۱۲۱)

۲. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۴۱۲۵ و ۴۱۴۰

وحی رویا بوده است، مدلول‌های دیگری دارد؛ یکی این که باید آن را تعبیر کرد. یعنی وقتی شما قرآن را می‌خوانید، باید چنین بیندیشید که کسی دارد خواب‌هایش را برای شما تعریف می‌کند و حال باید آنها را تعبیر کنید. دوم این‌که پیامبر است که این خواب‌ها را می‌بیند. به تعبیر دیگر، خواب‌ها با ذهن و ضمیر پیامبر مناسبت دارد و جوشیده از آن است.

آقای انصاری در یادداشت دوم خود درباره تعبیر خواب و نقش آنتروپولوژی در آن سه احتمال را مطرح می‌کرده و نظرشان را در آن مورد بیان می‌کنند؛ یکی این که منظور شما این باشد که با استفاده از آنتروپولـوژی دریابیم کـــه مخاطب عصر نزول از این متن چه می‌فهمیده است که در این صورت همان کاری را باید کرد که مفسران و گذشتگان هم کرده‌اند و البته دانش‌های جدید مربوط به‌تحول زبان عربی را هم باید به آنها افزود. و دوم این‌که ممکن است منظورشما این باشد که باید از طریق آنتروپولوژی تاریخی رویاها به زبان تعبیر رویاها در زمان پیامبر دسترسی پیدا کرد، در این صورت باید گفت این کار بسیار دشوار است و اطلاعات در این‌باره بسیار کم. و سوم این‌که احتمال دارد مقصود شما این باشد که اگر ما (انسان‌های پس از عصر نزول) این کلمات را در خواب ببینیم، از آنها چه خواهیم فهمید؛ در این صورت این خارج از بحث است، چون موضوع، خواب مومنان عصر نزول است نه خواب مومنان امروز. لطفاً بفرمایید کدام یک از این سه احتمال درباره رویاها برای شما قابل قبول است؟

باز هم به‌نظرم می‌رسد آقای انصاری مقالات پنج‌گانه را نخوانده‌اند. من در پایان مقاله اول در توضیح آیه مربوط به افکندن شهاب‌ها به سوی دیوها گفته بودم که باید آن را مانند یک خواب تعبیر کرد. پس گزینه دوم ایشان مورد نظر من است. بله ، بنده هم به مشکل بودن آن وقوف دارم. من این را نفی نمی‌کنم. اما مشکل بودن آن دلیل بر بطلانش نیست. شاید روزی بر اثر کاوش‌های آنتروپولوژی ما به فهم معانی این‌ها نزدیک شویم.

در هرحال اگر کارهای امثال کویپرس قرین توفیق شود و مقبول افتد، و لذا معلوم گردد که میان آیات قرآن انسجام وجود دارد، شما دست از تئوری رویا خواهید کشید؟

به‌هیچ وجه، به‌فرض که ما به نتیجه استواری در این باب برسیم، تنها اتفاقی که می‌افتد این است که یکی از فکت‌هایی که تئوری رویا آنها را پوشش می‌دهد از دایره تئوری بیرون می‌رود. و این به‌معنای نقض نیست. تاکنون تئوری رویا ده پدیده را مثلاً توضیح می‌داد و حال معلوم شد که فکتی هست که هم تئوری رویا آن را توضیح می‌دهد و هم تئوری دیگری، و لذا ما از دو طریق می‌توانیم وجود آن پدیده را تبیین کنیم. این ابداً به‌معنای نقض تئوری رویا نیست، چنانکه قبلاً هم بدان اشاره کردم. دوم این‌که کارهای امثال آقای کویپرس گویا بر این پیش‌فرض استوار است که سوره‌های بلندی که ظاهراً پریشان‌اند ولی باطناً پریشان نیستند، در زمان پیامبر و زیر نظر خود پیامبر به این شکل چیده شده‌اند. من نمی‌گویم این رأی، گواه تاریخی ندارد، اما بلا معارض نیست. شواهد تاریخی‌ای وجود دارد که مسأله جمع قرآن را به‌گونه دیگری رقم می‌زند. و تا این محققان

معاصر این رأی را به کرسی ننشانند که آیات درون سوره‌ها زیر نظر پیامبر جمع شده آن تبیین‌های زبان‌شناسانه مقبول نخواهد افتاد.

آقای انصاری در یادداشت پنجم خود با نقل این عبارت شما، که البته گفته‌اند منبع آن را پیدا نکرده‌ام، «اگر وحی پیامبر را حجت می‌دانید، رویای او را نیز حجت بدانید» می‌گویند تعبیر «حجت» در این عبارت که برای وحی و رویایی بودن آن به‌کار رفته خلط موضوعات و مباحث است. این تعبیر مرتبط با مباحث اصولی است. حجیت در این سیاق مرتبط با ادله احکام شرعی و اعتبارات شارع است و حال آن که مسئله وحی مسئله‌ای است مرتبط با مفاهیم حقیقی. لطفاً بفرمایید شما تعبیر حجیت را به این معنا به‌کار برده‌اید یا به معنای دیگری؟ و با تحلیل و نقد آقای انصاری موافق هستید یا نه؟

آقای انصاری در این‌جا توضیح مفصلی داده‌اند که البته به‌نظر من در جای خود نیست. منظور از «حجت» در این‌جا هم حجت شرعی، به‌مفهومی که فقیهان و اصولیین به‌کار می‌برند، نبود. منظور این بود که اگر وحی پیامبر را قبول دارید، آن‌گاه رویای ایشان را هم مانند وحی بدانید و همان مقبولیت و متبوعیت را برای وحی هم قائل باشید. یعنی هم از جهت این که از طرف خداست و هم از جهت این‌که یک مخبر صادق آن را آورده است، چیزی بیش از این نیست. و مسأله حجیت ظن و قطع به ما نحن فیه ربطی ندارد.

آقای انصاری در یادداشت چهارم خود نقد دیگری را متوجه رویاهای رسولانه می‌کنند و می‌گویند: نقد ادبی می‌تواند متکی بر

تئوری فلسفی باشد و بنابراین شما می‌توانید بگویید زبان گفتاری با عناصر خیالی باید متکی برخواب باشد. اما آنچه بعد از خواب گفته می‌شود با همان ادوات ادبی تعبیر می‌شود. یعنی فکت‌ها از خواب گرفته شده اما در قالب زبان ریخته شده‌اند. مگر شما بگویید پیامبر در حالت خواب‌نما سخن میگفته و هنوز بیدار نشده بوده‌اند.

در پاسخ باید بگویم که پیامبر در حالت خواب سخنان را نمی‌گفتند، بلکه وقتی بیدار می‌شدند در کمال هوشیاری آنچه را که در خواب دیده یا شنیده بودند به زبان عربی مبین و به زبان عرفی بیان می‌کردند. اما واژه‌هایی که به‌کار می‌بردند ماخوذ از رویا بود؛ یعنی وقتی درباره کوه و دریا و... می‌گفتند ماه و کوه و دریا و خورشید رویا بود که محتاج تعبیر بود. و به همین سبب سخن آقای انصَاری مقبول نمی‌نماید. می‌گویند چون پیامبر به زبان عربی و زبان عرفی سخن می‌گفتند، لذا محتاج تعبیر نیست. پیامبر سخنانی را می‌گفتند که دالّ بر چیزهایی بود که در خواب دیده بودند. همچنان‌که هر بیننده‌ای وقتی خواب خود را بیان می‌کند به زبان بیداری بیان می‌کند اما چون منشاء آن بیانات، خواب است، آن را محتاج تعبیر می‌کند. پس این درست نیست که بگوییم چون به زبان عربی مبین بیان می‌شده حاجتی به تعبیر نداشته است. اما این‌که آنچه پیامبر می‌گفتند محکوم به‌قواعد زبان عربی و بلاغت عربی است، مورد قبول بنده هم هست.

به‌طور کلی به‌نظر شما منشاء و مخزن استعاره‌ها و مجازها در زبان چیست؟ آقای انصاری در یادداشت سوم خود به سخنان شما درباره

صنعت التفات اشاره کرده‌اند و می‌گویند شما ادبیات را ناتوان می‌دانید از این‌که صور مختلف خیال، صنایع ادبی و بلاغت و لایه‌های مختلف ساختار بیانی را تجربه کند و به همین دلیل لازم می‌بینید پشتوانه رویایی برای آن در نظر گیرید. ایشان می‌گویند «گویا به‌نظر دکتر سروش خیال تنها باید متکی بر امری عینی باشد تا زبان بتواند تعبیری مستقیم از آن را به یاری عنصر ذهنیت خلاق فراهم کند». و معتقدند این یک نظریه جدید است که باید دید فیلسوفان زبان و زبان‌شناسان چقدر با آن همدلی می‌کنند. البته به نظر خود آقای انصاری برای درک و تفسیر عنصر خیال در زبان نیازی به این پشتوانه نیست. ذهن آدمی و عنصر خیال او می‌تواند عناصر تشبیه و استعاره و صنایع ادبی را به‌کار گیرد.

من به‌طور کلی علت پیدایش عنصر مجاز و استعاره در زبان را این می‌دانم که زبان بیداری تنگ‌تر از آن بود که همه دریافت‌های آدمیان را در خود بگنجاند. لذا زبان بیداری را توسعه دادند. چگونه؟ با وارد کردن زبان خواب در زبان بیداری. بهتر است بگوییم زبان بیداری توسعه یافت، با وارد شدن زبان خواب در زبان بیداری. این حادثه مهمی بود که رخ داد. این زبان خواب همان بود که بعدها نام استعاره و مجاز و امثال این‌ها را گرفت. به‌گمان من پاره‌ای از بدیع‌ترین استعاره‌ها در زبان بیداری متعلق به‌عرصه خیال است. اما یک خیال عمیق که با رویا فاصله‌ای ندارد. از استعاره‌های مرده یا تقلیدی در این‌جا سخن نمی‌گویم، استعاره‌هایی که چنان جا افتاده‌اند (و بقول لیکاف چنان بدن‌مندند) که تقریباً جزو زبان بیداری شده‌اند و ما دیگر تمیز نمی‌دهیم که از آن رویای‌اند یا نه؟ استعاره‌هایی که متعلق به زبان رویا هستند و بدیع‌اند وَ محصول خیال یا

تخیل عمیق خلاق‌اند، فاصله‌ای با زبان رویایی ندارند و به‌گمان من آغازشان از همان‌جا بوده است. این که آقای انصاری می‌گویند باید دید زبان‌شناسان در این‌جا چه می‌گویند، باید بگویم این کار زبان‌شناسان نیست، بلکه کار فیلسوفان زبان است.

و من اتفاقاً این‌جا به کار دیویدسون تکیه کردم با چاشنی‌هایی از خود. ایشان درباره استعاره‌ها رأی خاصی دارد. پل ریکور، فیلسوف بزرگ فرانسوی، هم تقریباً حرف او را می‌زند. سخن اینان در مقابل ادبا و بلغای ما قرار می‌گیرد. ادبا و بلغای ما مجاز را زینت زبان و موجب فخامت آن می‌دانستند. به تعبیر دیگر، کار بردش را آگاهانه می‌دانستند. من در نوشته‌های خود نقل کرده‌ام که علامه طباطبایی می‌گویند مجاز یعنی دادن حد چیزی به چیز دیگر. پرسش این‌جاست که آیا این دادنِ حد آگاهانه صورت می‌گیرد یا ناآگاهانه. آیا شما عمداً حدّ چیزی را به َچیز دیگری می‌دهید؟ (مثلاً این که معشوق خودتان را به‌صورت ماه تصویر می‌کنید یا به زبان فلسفی‌تر بر ماده واحد دو صورت می‌پوشانید یا این که به‌قول سکاکی معنایی را به‌جای معنایی دیگر می‌نشانید.) یا این‌که اصلاً این‌جا یک حرکت آگاهانه صورت نمی‌گیرد. گویی شاعر یا ادیب در یک حالت ناهشیاری این دو امر را (ماه و معشوق را) یکی می‌بیند، نه این‌که برود عمداً و مصنوعاً چیزی را به‌جای چیز دیگری بنشاند. نمی‌گویم این کارها را نمی‌توان به‌نحو تصنعی انجام داد، اما آن استعاره که حقیقی و راستین است کار تخیل خلاق است که فاصله‌ای با رویا ندارد. به همین دلیل من سخن آقای انصاری را به نوعی قبول این معنا می‌دانم. منتها درباب چگونگی ورود این مقولات به زبان، ایشان گویی همچنان در دام آن تلقی و تصور پیشین‌اند که این‌گونه کارها از جنس زیورهایی هستند که ادیبان به زبان می‌بندند تا دلرباتر شود. من می‌گویم این‌ها

تجربه‌هایی هستند که برصاحب بلاغت به‌طور ناهشیارانه در عرصه خیال می‌گذرند. یعنی در آن هنگام که نوعی حالت رویایی بر او عارض شده است.

مهدی اخوان ثالث در یکی از مقالات بسیار مشهور خود که در سال‌های سی نوشت و بارها و بارها چاپ شد و مورد توجه و نقل قرار گرفت، می‌گوید «شعر محصول حالات نادر ناهشیاری است. ازجنس همان احوالی که بر انبیاء عارض می‌شود. اما در عالم این احوال هیچ‌کس خاتم‌الانبیاء نیست.» یعنی ما خاتم‌الشعراء نداریم. و این باب همچنان به روی همه باز است. به‌قول او شعور نبوّتی بر شاعر سایه می‌افکند. کسانی که تجربه شعر گفتن دارند و خود من هم بسیار اندک داشته‌ام، و از دنباله روان قافله شاعران هستم؛ این را به‌خوبی می‌دانم که وقتی آدمی از شعر گفتن بیرون می‌آید گویی از خواب بیدار می‌شود. انگار در دنیای دیگری سیر می‌کرده که در آن روابط دیگری بین اشیاء برقرار بوده و اشیاء را در نور دیگری می‌دیده است و همان‌ها الهام‌بخش او می‌شود برای قلم روی کاغذ گذاشتن و نوشتن. بعداً که به شعر خود نگاه می‌کند، می‌گوید: آیا من این‌ها را گفته‌ام؟ من جهان را این چنین دیده‌ام؟ این همان حالت رویایی است، همان عالمی است که در آن صنایع بلاغی رخ می‌دهند. این صنایع ادبی را ادبا برشمرده‌اند و یکی از آنها صنعت التفات است که کوپیرس و آقای انصاری هم بدان اشاره کرده‌اند و به نظر من یکی از رویایی‌ترین صنایع است و در آن اول شخص و سوم شخص یکی می‌شوند، چون مولانا و شمس، و نمونه‌های آن در قرآن بسیار است و این‌ها از مویدات تئوری رویای رسولانه است.

درباره تورات و انجیل چه می‌توان گفت؟

می‌دانیم که انجیل حالت وحیانی ندارد. یعنی شاگردان حضرت عیسی ۷۰ یا ۸۰ سال بعد از ایشان آن را نوشته‌اند و کسی نگفته در سایه شعور نبوت نوشته شده است. البته مؤمنان عامی چنین می‌پندارند، اما محققان مسیحی خیر. لذا نحوه بیان آنها هشیارانه است، یعنی تقلیدی است از صنایع بلاغی که اصالتاً متعلق به عالم ناهشیاری است، یعنی به زمانی که شعور نبوت بر آن سایه افکن شده است.

به دیویدسون اشاره کردم. او چنان که گفتم رأی‌اش مقابل علامه طباطبایی است. ایشان واقعاً معتقد است در حالی که کسی صنعتی یا مجازی را به‌کار می‌برد، حقیقتاً وارد عالم آن مجاز می‌شود، یعنی حقیقت همان‌گونه بر او جلوه‌گر می‌شود، نه این‌که مصنوعاً جهان را چنان می‌سازد. و به تعبیر دیگر گویی یک لغت چند معنا دارد و او معنای نا متعارفش را می‌فهمد و می‌شنود مثل اینکه می‌گوید دلم سوخت و...

تی اس الیوت، شاعر مشهور انگلیسی، درباره «ادبیات»، بیانی وحی آسا دارد. می‌گوید: ادبیات عبارت است از turning blood into ink «تبدیل کردن خون به مرکب». عین این تعبیر را مولوی چند قرن قبل از او داشت:

خون ببین در نظم شعرم، شعر منگر بهر آنک
دیده و دل را به عشقش هست خون پالایی
خون چو می‌جوشد منش از شعر رنگی می‌دهم
تا نه خون‌آلوده گردد جامه خون آلایی[1]

یعنی وقتی خونم به‌جوش می‌آید شعر از آن می‌تراود. و اگر در حال شعر گفتن مرا نگاه کنی، می‌بینی تمام جامه من خون‌آلود است. از این

---

۱. مولوی، *دیوان‌شمس*، غزل ۲۸۰۷

زیباتر نمی‌شود بیان کرد. یک استعاره بسیار زنده و جاندار، بی‌سابقه و یک تجربه کاملاً نو و یکتاست، و به‌قول دیویدسون یک تجربه حقیقی است. یعنی واقعاً وقتی مولوی شعر می‌گفته خودش را در همین حالت می‌دیده است، نه این که مثال زده و گفته باشد گویی چنین است. نه، «گویی» در کار نیست. واقعاً خونش غلغل می‌کرده و به‌صورت شعر از زبانش بیرون می‌آمده است. ممکن است بگویید مگر می‌شود؟ بله می‌شود، نه برای من و شما، وگرنه ما هم مولوی می‌شدیم. برای او این اتفاق افتاده است و حقیقتاً در چنین احوالی قرار گرفته و آن را تجربه می‌کرده است. از پیکاسو نقل شده که پرسیده بودندش چرا نقاشی‌هایش چند بعدی است گفته بود: من آدمیان را واقعاً این‌گونه می بینم! پیامبر هم واقعاً صدای تسبیح رعد و برق و ملایک و همه اشیاء را می‌شنیده است و بعید است که تسبیح اشیاء را برای فخامت زبان بیان کرده باشد!!. اگر نزد ما مجاز می‌نماید نزد او حقیقت بود. همین مولوی هم استعاره‌های مرده دارد. یعنی تجربه شخصی او نیست و حرف‌هایی است که همه شعرا زده‌اند، مثلاً «آن سیم تنم آمد توبه شکنم آمد...» از همه بالاتر صنعت التفات است که درآن خدا و پیامبر جای خود را به یکدیگر می‌دهند وآنکه دعا می‌کند گاه خداست، گاه پیامبر و به‌قول مولانا:

آن دعای بی‌خودان خود دیگرست
آن دعا زاو نیست گفتِ داورست
آن دعا حق می‌کند چون او فناست
آن دعا و استجابت از خداست[1]

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۲۱۹ ـ ۲۲۲۰

من درباب اسطوره‌ها هم همین نظر را دارم. ما می‌گوییم در یونان قدیم اسطوره‌ها بودند و خدایان روی کوه‌ها زندگی می‌کردند، گاه از کوه‌ها پایین می‌آمدند و با آدمیان ازدواج می‌کردند. گاه با هم جنگ می‌کردند و آدمی می‌اندیشد که این اسطوره‌ها از کجا ساخته شده است. چگونه آفریده شده است؟ بله، این اسطوره‌ها بسیار حالت رویایی دارند. درست مانند خوابی‌اند که کسی دیده است، خواب‌هایی که خیلی جذاب بوده و گویی بسیار منطبق با روانشناسی مردم بوده است. این‌ها معنادار بوده و در طول زمان مرتب تعبیر شده‌اند، نه این‌که کسانی بنشینند قصه بسازند و بنویسند و یا خدا بتراشند و یکی را بالای این کوه بنشانند و دیگری را بالای کوه دیگر. من همه این‌ها را به همدیگر گره می‌زنم. و لذا این هم که به پیامبران می‌گفتند شما دارید برای ما اسطوره می‌گویید (آیه‌ی «ان هذا الا اساطیرالاولین»[۱] در اشاره به سخنان کسی به‌نام نضربن حارث است که بر جای پیامبر می‌نشست و قصه رستم و اسفندیار می‌گفت و ادعا می‌کرد قصه‌هایش بهتر از قصه‌های محمّد است)[۲]، به یک معنا دروغ نمی‌گفتند. بله، از یک جهت دروغ می‌گفتند، چون می‌خواستند پیامبران را کنار ساحران بنشانند یا اسطوره‌های‌شان را کاذب و بی‌معنا و بی‌تأویل بشمارند. اما این که وحی از جنس رویا، اسطوره و شعر است، به‌نظر من حرف درستی است. همان‌طور که گفتم، وحی، رویایی است که محصول تخیل خلاق پیامبر است و آنچه در عالم خارج مَجاز است در عالم

---

۱. «وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا ۙ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انفعال: ۳۱)

۲. نک. سیره ابن‌اسحاق

خواب حقیقت است. این حقیقت‌ها را که ابتدا در عالم رویا دیده‌اند وقتی به زبان بیداری بیان کرده‌اند مجاز شده است. محققان قرآن وقتی قرآن را مطالعه می‌کردند به جنبه رویایی‌اش کاری نداشتند. آنها را محصول عالم بیداری می‌گرفتند و درباره صنایع به‌کار رفته قلم‌فرسایی می‌کردند و اصنافش را برمی‌شمردند و گاه تحلیل‌های جالبی هم به‌دست می‌دادند. من منکر هیچ‌کدام از این‌ها نیستم و این‌ها منافاتی هم با نظریه بنده ندارد. این خلاصه پاسخ من به سوالی است که آقای انصاری بر آن انگشت تأکید نهاده‌اند.

آقای انصاری در نقد دیگرشان می‌گویند گاه در خواب چیزهایی دیده می‌شود که قابل وصف در بیداری نیست، اما خواب‌بین آن را به زبان قابل فهم برای مردم بیان می‌کند. مثلاً ممکن است پیامبر در خواب خود عرش را ندیده باشند، بلکه چیزی دیده باشند و در مقام بیان برایش معادل زبانی عرش را در فرهنگ قوم بکار برده باشند. خب، این‌جا تاریخ و نقد ادبی تاریخی به‌کار می‌آید نه خواب‌گزاری. اگر حتی خود عرش را هم در خواب دیده باشند، این مفهومی در فرهنگ و زبان عربی است. و شاعران خلاقی بوده‌اند که این تصـــورات فرهنگی را با عنصر خیال در ذهن پرورانده‌اند. پس چه نیازی به در میان آوردن خواب است؟

ایشان خود مطلب را می‌آورند ولی اسمش را نمی‌آورند. تمام سخنان ایشان را اگر بخواهیم جمع بزنیم و نامی روی آن بگذاریم همان رویاست. بلی کلمه عرش در عربی وجود دارد. اما اگر کسی عرش را در خواب ببیند، در فرهنگ همان روز اعراب معنایی دارد که در بیداری ندارد. حرف ما این است. بله، ممکن است پیامبر

چیزهایی را هم دیده باشند که قابل بیان نبوده است. این سخن دیگری است. ما آنها را نمی‌دانیم. اما آن‌چه را که قابل بیان بوده است گفته‌اند و از فرهنگ عرب هم وام گرفته‌اند، و این همان مطلبی است که من گفتم. ما باید برگردیم بینیم اگر کسی تخت یا خورشید یا ملائکه را در خواب می‌دید آنها را چگونه تعبیر می‌کرد. اصلاً بنا به مبنای دیویدسون کلمات چند معنا دارند که بعضی در سیاق خواب به‌کار می‌روند وبعضی در سیاق بیداری و هیچ‌کدام مجاز مجاز نیستند.

گفته شده است شما که می‌گویید پیامبر قرآن را تألیـف کرده است، نقش جبرئیل را چه می‌دانید؟

تئوری رویاها بسیاری از چیزها را هم که تئوری‌های دیگر درباب وحی قدرت تبیین آن‌ها را ندارند به‌سادگی تبیین می‌کند. این که جبرییل می‌آمد و وحی را به پیامبر می‌خواند، خب این در رویا اتفاق می‌افتد. اصلاً دلیلی ندارد ما جبرییل رویا را به‌معنای یک پرنده یا چیز دیگری بدانیم که ٦٠٠٠ یا ٦٠٠ بال دارد. مشکل از آن‌جا پیش آمده است که پرنده در رویا را پرنده در بیداری پنداشته‌اند. اتفاقاً جبرییل یکی از عناصر رویایی پیامبر است. پیامبر در رویا دیده‌اند موجودی که بال بسیار دارد این سخنان را به ایشان می‌گوید یا مناظری را به ایشان نشان می‌دهد یا چیزی را به ایشان می‌دهد که ببوید یا بچشد و مثل ذلک. یادتان نرود وحی، پدیده‌یی سمعی ـ بصری ـ شمّی ـ ذوقی ـ لمسی است. تئوری‌های دیگر درباب وحی خیلی مشکل دارند. حتی روایاتی در کتاب‌های شیعه آمده است که مضمون‌شان این است که کسی گفت من نزد یکی از امامان رفتم و دیدم آن‌جا پر ریخته شده است، پرسیدم این پرها چیست، گفتند

ملائکه نزد ما می‌آیند و می‌روند و پرهای‌شان این‌جا می‌ریزد و بچه‌های ما با این پرها بازی می‌کنند. خب معلوم است این سخنان بی‌پایه و نامعقول چگونه متولد شده است. باری پیامبر جبرئیل را در رویا دیده و برآن نامی نهاده است. حال این نام را از کجا گرفته‌اند؛ ادیان پیشین، فرهنگ زمانه یا منبعی دیگر، بحث دیگری است.

در نقد دیگری ایشان نظریه رویاها را در تعارض با نظرات پیشین شما می‌دانند، که به احتمال زیاد منظورشان قبض و بسط تئوریک شریعت است. ایشان معتقدند وقتی شما می‌گویید ما نیاز به خواب‌گزارانی داریم که متن قرآن را خواب‌گزاری کنند و به مردم‌شناسان و انسان‌شناسان ارجاع می‌دهید، عملاً متن قرآن را بر فهم‌های تاریخی و متنوع و متجدد می‌بندید و آن را از مقام یک متن با گستردگی معنایی و هرمنوتیکی به یک سلسله خواب‌هایی محدود به زمان و مکان خود فرو می‌کاهید.

البته هر سخنی محدود به زمان و مکان خودش است. شما می‌گویید آیات قرآن تاریخی بوده است، من می‌گویم رویاهای ایشان تاریخی بوده است. هرچه در آن‌جا می‌گویید در این‌جا هم می‌توان گفت. اما منظور از تاریخی بودن خواب‌های پیامبر چیست؟ یعنی محکوم فرهنگ زمانه خود بوده است. یعنی ارتباط با نحوه زیست پیامبر و با جهان‌شناسی او داشته است و همین‌طور ارتباطی با دیگر خواب‌ها داشته است. و لذا باید آنها را در یک زمینه تاریخی مورد مطالعه قرار داد. لذا به هیچ وجه عنصر تاریخیت از تئوری من غایب نیست، فقط مصداقش فرق می‌کند. ایشان زبان بیداری را تاریخی می‌دانند، من زبان خواب را. در قبض و بسط، زبان بیداری را در پهنه معارف عصر

می‌نشاندم و اکنون زبان خواب را. لذا نه با قبض و بسط تعارضی رفته است نه با فهم‌ها و تعبیرهای نو شونده تاریخی.

البته من این سخن آقای انصاری را قبول دارم (و جای دیگری هم گفته‌ام) که می‌گویند این تئوری کار را بر ما مشکل می‌کند. بله، دنبال تعبیر رویا رفتن دشوار است. ولی سوال می‌کنم آیا حقیقتاً در طول این ۱٤۰۰ سال تفسیر، تئوری زبان بیداری کار را آسان کرده است؟ آیا در تفسیر این واقعه که موسی وقتی کنار دریا رفت و دید خورشید در چشمه گل‌آلود غروب می‌کند، در نمانده‌اند؟ یا در تفسیر این‌که شترهای حامله و وحوش در قیامت محشور می‌شوند. یا در فهم شهاب‌های دیوسوز. این در حالی است که فهم این‌ها در رویای رسولانه آسان می‌شود. به مزایای این تئوری هم باید نظر کرد نه فقط به مشکلات عملی آن.

پس تئوری رویا معارض با قبض و بسط نیست و فهم قرآن را تنها محدود به فهم مخاطبان عصر نزول نمی‌کند و مانع از فهم‌های متعدد نمی‌شود. از قضا به‌نظرم این نقدی است که معمولاً شما به دیگران می‌کنید، یعنی به کسانی که می‌گویند قرآن مطابق با فهم مخاطب عصر نزول آمده و محدود به فهم آنان است. برای مثال به‌نظرم پیامد سخنان آقای دکتر نکونام (که البته این‌جا محل بحث ما نیست) درباب فهم مخاطبان عصر نزول این باشد. اما به باور شما قرآن تصدیقات تازه می‌آورد نه تصورات تازه و تصوراتش برگرفته از تصورات موجود در فرهنگ نزول است.

بله، توضیح دادم که تئوری رویاها تعارضی با قبض و بسط ندارد. اما فرض کنید بنده قبلاً حرف‌هایی زده‌ام و اکنون نظرم تغییر کرده

است. این به‌خودی خود دلیلی بر رد تئوری جدید من است؟. در قبض و بسط می‌گفتیم متن، تفسیرهای مختلف برمی‌دارد، الان هم همین را می‌گوییم. آن موقع می‌گفتیم زبان بیداری تفسیرهای مختلف برمی‌دارد و حال می‌گوییم زبان رویا. نمی‌دانم دوستان چگونه به موضوع نگاه می‌کنند که این مشکلات به‌نظرشان می‌آید. برای من خیلی روشن است. شما هر چه درباره زبان بیداری می‌گفتید درباره زبان رویا هم بگویید.

به‌نظر آقای انصاری می‌توان رویاهای رسولانه را به شکـــــــل معکوس دید. بدین صورت که، اولاً می‌توان گفت پیامبر در خواب کلام خداوند را شنیده است و حتی دیده‌های پیامبر هم می‌توانند توسط خداوند حکایت شده باشد. یعنی خدا زبان پیامبر و دیده‌های ایشان می‌شود. و آیاتی در قرآن هست که نشان می‌دهد خدا به زبان بندگانش سخن می‌گوید. و می‌افزایند که در مکتب شیخ اشراق و فارابی و ابن‌سینا هم خدا زبان پیامبر می‌شود. به‌نظر می‌رسد سخن گفتن خدا به زبان پیامبر منافاتی با نظریه رویاها نداشته باشد نظر شما در این مورد چیست؟

حقیقت این است که نظر آقای انصاری با تئوری رویاها منافات دارد. تئوری رویا برای این بود که بشری بودن اوصاف قرآن را تبیین کند. دست‌کم یکی از پیامدهای آن این بود. اما وقتی شما آن را کلام خدا می‌دانید، و خدا را زبان پیامبر می‌گیرید، در آن صورت قرآن نمی‌تواند اوصاف بشری داشته باشد، مگر این‌که باز پای پیامبر را به میان بکشید و بگویید گرچه خدا زبان پیامبر شده است اما به اندازه علم پیامبر سخن گفته است. این در واقع لقمه را از پشت گردن بردن

است و یک حرف ساده را به طریقی پیچیده و ناپذیرفتنی بیان کردن و مشکلاتی را که در پی حل آنها بودیم، به خدا نسبت دادن و دوباره مشکل را برگرداندن یا به‌جای خود وانهادن. لذا به‌نظر من راه‌حل ایشان راه‌حل قابل قبولی نیست و هیچ گرهی را باز نمی‌کند. نکته دوم این که ایشان می‌گویند چطور است ما بگوییم که پیامبر در خواب کلام خدا را شنیده است. ایشان غفلت کرده‌اند در این‌که تمام بحث در این است که کلام خدا یعنی چه؟ و این‌که پیامبر کلام خدا را شنیده معنایش چیست؟ تئوری رویای رسولانه برای همین بود که یک بار برای همیشه معضل چگونگی سخن گفتن خداوند را از بیخ و بن بر کند. به این شکل که سخن پیامبر سخن خداوند است و ولیّ خدا از فرط قرب به خدا امر و نهی‌اش و خطاباتش امر و نهی و خطابات الهی است. حال ایشان کلام خدا را، بدون توضیح این که کلام خدا چیست، می‌آورند و به پیامبر نسبت می‌دهند. حق این است که رویای پیامبر رویایی بشری ـ قدسی است و این رویای بشری ـ قدسی همه اوصاف بشریت پیامبر را دارد، از جمله محدودیت علم ایشان و زندگی کردن‌شان در عربستان و محدود بودن‌شان به‌نحوه زیست قبایلی از جمله زبان عربی و بسی عرضیات دیگر که من در نوشته‌های دیگرم آورده‌ام. همه این‌ها در قرآن دیده می‌شوند. نسبت دادن مستقیم قرآن به خداوند، همه مشکلات را برجا خواهد نهاد. من باز همان سوال مهم را که در پاسخ به نقدهای آقای کدیور آوردم این‌جا هم می‌آورم. نقصانی که در کلمات آقای انصاری هست این است که ایشان تعیین نکرده‌اند که مدخلیت وفاعلیت پیامبر در پدیده وحی چیست و تا کجاست. ایشان با در میان آوردن پای خدا و این که خدا زبان پیامبر شده است، در حقیقت پیامبر را کنار گذاشته‌اند و دوباره خدا را به تمام قامت وارد صحنه کرده‌اند و با این کار تمام

معضلات را به صحنه برگردانده‌اند. تئوری ایشان در واقع به صفر رساندن نقش پیامبر و صد در صد کردن نقش خداوند است. این علاوه بر این که مشکلات کلامی زیادی را پدید می‌آورد، اساساً یک نسبت و رابطه ناپذیرفتنی میان طبیعت و ماوراء طبیعت برقرار می‌کند. به‌هیچ وجه نمی‌توان قبول کرد که ماوراء طبیعت می‌آید تا طبیعت را از صحنه حذف کند و نقش آن را به صفر برساند. به آن می‌افزایم که در تبیین پدیده وحی علاوه بر تعیین نقش فاعلیت پیامبر و محدوده آن، باید یک تئوری متافیزیکی درباره رابطه ماوراء طبیعت با طبیعت وجود داشته باشد. و روشن کند که چگونه ماوراء طبیعت در طبیعت ظاهر می‌شود؟ و این هم از کلمات آقای انصاری غایب است. و درباره برداشت ایشان از رأی فارابی و ابن‌سینا باید بگویم بنده مطلقاً چنین درکی از سخنان آن بزرگواران ندارم و آن را بسیار بعید می‌دانم. خوب بود ایشان عباراتی را از آن بزرگان نقل می‌کردند تا بتوانیم بحث را به پیش ببریم.

و اما نقد دیگر ایشان عبارت است از این که نظریه رویاهای رسولانه می‌تواند بخشی از آیات قرآن را تبیین کند، اما در مورد احکام شریعت و یا وقایع تاریخی زمان نزول که در قرآن منعکس شده است، عاجز از تبیین است. و این در حالی است که گذشتگان این کار را بهتر کرده‌اند. خب، بفرمایید چرا نظریه رویاها به‌صورت موجبه کلیه طرح شده است و شما چگونه از این کلیت دفاع می‌کنید؟ در رویاهای رسولانه و همین‌طور گاه در توضیح آن، خود جنابعالی احکام شرعی را نصیب‌های نازله وحی می‌دانید، آیا همین مطلب بیان‌گر آن نیست که خود شما آیات احکام را از دامنه شمول این نظریه بیرون می‌دانید؟

زبان قرآن یک زبان است نه چند زبان. یا تماماً زبان رویاست یا تماماً زبان بیداری. و انقسام متن قرآنی به دو یا چند زبان مشکلات عدیده‌ای پدید می‌آورد که قابل حل نیستند. به‌علاوه، ادعای نامستدلی خواهد بود. دیگران هم که تمام زبان قرآن را زبان بیداری دانسته‌اند دلیلی برای نظرشان نیاورده‌اند. خود آقای انصاری هم گفته‌اند تبیین پاره‌هایی از قرآن به زبان رویایی دلپسندتر است. یعنی این را قبول می‌کنند. آقای شبستری هم در نوشته‌های خودشان آورده‌اند که پاره‌هایی از قرآن به زبان رویایی نزدیک‌تر است. حتی ایشان ادعا می‌کنند که این نکته را خودشان پیشتر از من بیان کرده‌اند. البته من به این ادعاهای اولویت و تقدم و تأخر اعتنایی ندارم، اما این نکته برای من مهم است که هم آقای انصاری و هم آقای شبستری هر دو مقرّاند بر این مطلب که زبان پاره‌هایی از قرآن را می‌توان به زبان رویا نزدیک دانست. و نیز این که رویایی دانستن آنها فهم‌شان را بر ما آسان‌تر می‌کند. من این اقرار را اقرار با ارزشی می‌دانم، هم‌منصفانه است و هم هوشمندانه و هم گره‌گشایانه. زیرا دست‌کم می‌گوید تئوری رویاها با متن قرآن بیگانه نیست و در دشوارترین جاهای قرآن به کمک ما می‌آید. و دشوارترین جاهای قرآن جاهایی است که سخن از معاد و توحید می‌گوید که دو رکن اساسی و از ذاتیات اصیل دین‌اند و بیش از نیمی از آیات قرآن مربوط به آن‌هاست. این تئوری رویاها در آن جاها بهترین گره‌گشایی را می‌کند و می‌تواند از اوهام متکلفان و مفسران ما را رهایی ببخشد. از این دو بزرگوار ممنونم و این اعتراف علمی این دو بزرگوار را منصفانه می‌دانم.

در مورد دوزبانه بودن قرآن، به طریق جدلی و پولمیکال این را عرض کنم که اگر رویایی و یک‌زبانه بودن قرآن یک حرف بلادلیل

است، بیدارانه بودن زبان قرآن هم بلادلیل است. دو طرف مفروضی را گرفته‌اند و وارد فهم قرآن شده‌اند. یکی از ناقدان آورده بودند که پاره‌هایی از آیات قرآن با رویایی بودن مناسبت بیشتر دارد و پاره‌هایی مناسبت کمتر. بعد گفته بودند حال ماییم و اختیار یکی از این دو فرض. یا بگوییم همه قرآن رویایی است یا بگوییم همه به زبان بیداری است، و برای هریک از این دو هم آیاتی را به شهادت بطلبیم. خب این هم نکته‌ای است یعنی در حقیقت با رجوع به متن قرآن ما به یک رأی قطعی یک‌جانبه نمی‌رسیم. در آن‌جا هم دست‌کم ما مخیّر میان دو فرض خواهیم بود، که هر دو فرض هم به یک اندازه معقول و مستدل‌اند یا به یک اندازه نامستدل‌اند. و شواهدی به نفع هر دو، درون متنی و بیرون متنی، هست. من معتقدم ما باید تکلیف را یک‌سره کنیم و در این حالت تخییر و تحیر نمی‌توان ماند. کما این‌که تاکنون تکلیف یکسره بوده و همواره زبان قرآن زبان بیداری پنداشته شده بوده است. اکنون که خللی در آن افتاده و این عزیزان اعتراف می‌کنند که پاره‌هایی از آن به زبان رویا نزدیک‌تر است، بهتر است ما ورق را برگردانیم و بگوییم گویا تمام زبان قرآن زبان رویاست، و آن‌گاه در پی حل مشکلاتش باشیم. همان‌طور که وقتی می‌گوییم همه زبان قرآن زبان بیداری است، باید در پی حل مشکلاتش باشیم. با گفتن این که زبان قرآن رویایی است، البته مشکلاتی به‌جا می‌ماند. هر دو طرف در این‌جا حالت مساوی دارند، اما من به دلایل مختلف، کفه را به نفع تئوری رویا سنگین‌تر می‌بینم؛ اولاً چنان‌که گفتم دو ذاتی از ذاتیات بزرگ قرآن، یعنی توحید و معاد، به تصریح ملاصدرا حالت منامی دارند و

محتاج تعبیراند. دوم این که وقتی در تاریخ نظر می‌کنیم (من همیشه به این شواهد تاریخی نظر داشته‌ام، و فکر می‌کنم جزو شواهدی است که نادیده گرفته شده است) می‌بینیم همه قرآن در حالت رویایی به پیامبر نازل شده است. این حالت رویایی یا حالت شبیه به رویا چیزی است که همه مورخان ذکر کرده‌اند و من این را بارها گفته‌ام که به‌تصریح خود پیامبر چند آیه اول سوره علق در خواب به ایشان نازل شده است. این در سیره ابن‌هشام آمده است. درباره سوره کوثر هم چنین گفته‌اند گرچه درباره آیات دیگر چنین نگفته‌اند. اما همه نوشته‌اند که هنگام وحی حال سنگینی بر ایشان عارض می‌شد و ایشان از اطرافیان غافل می‌شدند و بعد برمی‌خاستند و آیاتی را برمی‌خواندند. این سخنی است که همه گفته‌اند، اما به مدلولش توجه نکرده‌اند. سخنی که آدمی در حالت ناهشیاری می‌شنود مانند سخنانی نیست که در حالت بیداری می‌شنود. این‌ها متعلق به دو زبان‌اند و دوگونه باید مورد تفسیر و تعبیر قرار گیرند. مفسران پیشین پنداشته بودند چون پیامبر محصول رویای خود را در بیداری به زبان عربی بیان می‌کردند، پس لاجرم به زبان بیداری بوده است، در حالی که باید توجه می‌کردند محصول رویا زبانش هم رویایی است، ولو به زبان عرفی و عادی بیان شود. نظیر این است که وقتی ما خواب‌مان را برای کسی بیان می‌کنیم به زبان فارسی تعریف می‌کنیم، اما چون گزارشی از خواب می‌دهیم لاجرم این گزارش باید تعبیر شود و به‌معانی تحت‌اللفظی عبارات نمی‌توان قناعت کرد. لذا با این شواهد و شواهد دیگری می‌توان گفت که همه زبان رویاست. حال وقتی این را گفتیم مشکلاتی از جنس مشکلاتی

که شما نقل کردید پدید می‌آید. از جمله این که با احکام فقهی و با تاریخ زمان پیامبر چه باید کرد؟ آقای انصاری بسیار هوشمندانه اشاره به تاریخ زمان پیامبر کردند و تاریخ پیامبران پیشین را مورد ذکر قرار ندادند، چون خود ایشان به‌گمان من به فراست دریافته‌اند که آنها هم می‌توانند کاملاً رویایی باشند. برای مثال پیامبر می‌توانند معجزات پیامبران را در رویا دیده باشند و یا حتی حوادثی را دیده باشند که هیچ تاریخی، نه تاریخ مقدس نه تاریخ سکولار، آنها را نقل نکرده‌اند. پس علاوه بر توحید و معاد، داستان‌های پیامبران پیشین که حجم بزرگی از قرآن را فرا می‌گیرد هم می‌تواند در دایره زبان رویا قرار بگیرد که عزیزان مستشکل هم بر آنها انگشت نقد ننهاده‌اند.

نوبت می‌رسد به حوادث معاصر پیامبر، از جمله جنگ‌هایی که ایشان داشته‌اند و همچنین احکام فقهی (حدود ۵۰۰ آیه). من فکر می‌کنم این‌ها هیچ مشکلی ندارند. زیرا اولاً تئوری رویا همراه با بعضی تئوری‌های دیگری که پشتوانه آن هستند، می‌گویند مؤلف قرآن پیامبر است لذا مؤلف این امر و نهی‌ها پیامبر است. یعنی آمر و ناهی اوست و شارع بودن، بالعرض و بالمجاز به خداوند نسبت داده می‌شود. شارع اصلی خود شخص پیامبر است. تئوری رویاها این را به‌خوبی بیان می‌کند و از مشکلات عدیده متافیزیکی ما را رهایی می‌بخشد. مثلاً این مشکل که خداوند چگونه می‌تواند اعتباریات بیافریند. اعتباریات از آنِ ذهن اعتبارپرداز آدمی است. و خداوند که خلق می‌کند، خلق هیچ‌وقت نمی‌تواند اعتباری باشد. اعتبار یعنی حکم چیزی را به چیز دیگر دادن و این فقط در صحنه ذهن اعتبار ساز آدمی اتفاق می‌افتد. و در عالم خارج هیچ چیز دیگری به‌جای

چیز دیگر نمی‌نشیند. یعنی ما در عالم واقعیت نه دروغ داریم، نه مجاز، نه کنایه، نه استعاره. این‌ها وقتی پیش می‌آید که ذهن آدمی به‌میان آید. آدمی یعنی حضور بشریت. خب تئوری رویا علاوه بر حل مشکل کلام باری و چگونگی سخن گفتن خدا و چگونگی دیده شدن مناظر قیامت و صفات انسان وار الهی که بالمجاز به خداوند نسبت داده می‌شوند، چگونگی صدور اوامر و نواهی خداوند را هم حل می‌کند. اوامر الهی علاوه بر این‌که کلام باری شمرده می‌شوند، اعتبارات باری هم شمرده می‌شوند. این‌ها مشکل مضاعف دارند و این مشکل مضاعف را فقط با بشری دانستن آنها و حضور تمام قد پیامبر در وحی می‌توان حل کرد. از این حیث هم تئوری رویا تئوری بسیار موفقی است.

حوادث زمان خود پیامبر چطور؟ حوادثی مثل جنگ‌های پیامبر که در قرآن آمده است؟ این‌ها با تئوری رویا چگونه تبیین می‌شوند؟

حوادث زمان پیامبر که در قرآن آمده است، بیان یک رشته حوادث رویایی است، یعنی بیان مورخانه نیست. درست است که مربوط به زمان ایشان است، اما شما در قرآن می‌بینید که در فلان جنگ دو هزار ملائکه یا پنج هزار ملائکه در جنگ شرکت دارند. خب این ملائک در کجا دیده شده‌اند؟ در رویای پیامبر. خود جنگ‌جویان که ملائکه را ندیدند. هیچ مورخی هم جنگ را با حضور ملائک ذکر نکرده است. این‌گونه تاریخ‌نگاری رویا آلود است. اگر پیامبر با چشم خود هم دیده باشند، با همان چشم رویایی دیده‌اند. این حوادث در رویا نقش می‌بندد. و گویی همان‌طور که پیامبر مشاهد قیامت را

می‌دیدند، مشاهد جنگ را هم می‌دیدند و آن‌گاه آنها را بیان می‌کردند. برای مثال می‌گفتند شیطان آمده و وعده‌هایی به جنگ‌جویان می‌دهد و مثلاً به کفار می‌گوید «انی جار لکم»، من همسایه شما و رفیق شما هستم و به کمک شما آمده‌ام. یا پیامبر می بینند که ملائکه شتابان می‌آیند. همه این‌ها به‌نظر من رویایی است و تاریخ‌نگاری متعارف نیست، و از قضا جزو مؤیدات نظریه بنده می‌تواند قرار گیرد.

یعنی منظور شما این است که در عین این که جنگ اتفاق افتاده و یک مورخ هم این جنگ را نقل می‌کند، اما نقل تاریخی آن در قرآن نقل غیردینی و سکولار نیست. یعنی در واقع دو جنبه دارند؛ هم جنبه بیرونی که یک مورخ غیر دینی هم می‌تواند آن را گزارش کند و هم یک جنبه درونی.

بله، جنبه درونی‌اش همان جنبه رویایی است که بر نقل افزوده می‌شود و مثلاً پیروزی مؤمنان بر کافران را به‌دلیل حضور ملائک می‌داند. هیچ مورخی این‌چنین تاریخ‌نگاری نمی‌کند و نمی‌تواند بکند. چون اصلاً ملائکه را نمی‌بیند. لذا این‌جور نقل واقعه نقل واقعه‌ای است که رویا آلود است. و با نقل واقعه به شیوه مورخان تفاوت دارد. و لذا نقل قرآنی با نقل‌های دیگران کاملاً فاصله دارد. این درست مانند آیات دیگر قرآن درباره پدیده‌های طبیعی است. حوادث طبیعی همگی به دست خداوند انجام می‌گیرد. به سوره واقعه نگاه کنید «أَفَرَأَيْتُمُ النار التی تُورُونَ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ المنشئون نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعاً لِّلْمُقْوِينَ فَسَبِّحْ باسم رَبِّکَ العظیم»[1]. به آتش نگاه کنید،

۱. واقعه: ۷۱ ـ ۷۳

شما درخت آتش را بوجود آوردید یا ما آن را بوجود آوردیم؟ به آب نگاه کنید شما آن را از ابر نازل می‌کنید یا ما آن را نازل کردیم. این‌ها را یک طبیعت‌شناس بیان نکرده است. چون زبان طبیعت‌شناسانهٔ بیداری این‌چنین نیست. این که خدا باران را می‌باراند و خدا باعث طلوع خورشید می‌شود و امثال آنها، زبان رویایی است. یعنی کسی باید ببیند که چگونه خداوند در طبیعت و در خلقت خودش حضور دارد. گویی خداوند مستقیماً آنها را انجام می دهد. این نکته خیلی مهمی است. یعنی بیان قرآنی حتی درباب طبیعت نیز مانند حوادث تاریخی است. یعنی تجربه دینی پیامبر است. همین تجربه است که آن را با تجربه علمی متفاوت می‌کند، وگرنه اگر ما این دو تجربه را یکسان ببینیم، یعنی تصور کنیم پیامبر به ابر و باران همان‌طور نگاه می‌کرده است که یک عالم و طبیعت‌شناس، در آن صورت درک درستی از رسالت دینی پیدا نکرده‌ایم.

حال درباره احکام توضیح بفرمایید.

بی‌سبب نبود که در نوشته‌هایم بارها تکرار کردم که احکام نصیبه‌های نازله نبوت هستند، برخلاف تصور عامه که می‌پندارند مهم‌ترین کار پیامبر آوردن احکام شرعی و فقهی بوده است. مهم‌ترین کاری که پیامبر کردند، دادن بینش تازه‌ای از جهان بود. او همه چیز را از خدا پر کرد. حج به نظر من مهم‌ترین نماد دین است. حج در میان اعراب برقرار بود. آنها دور بت‌ها طواف می‌کردند. دو تپه صفا و مروه بود که بر سر هر کدام بتی بود. و اعراب مشرک از این بت به‌سوی آن بت می‌شتافتند و دوباره برعکس. به پای بت‌ها قربانی می‌کردند. کاری که پیامبر کردند این بود که هیچ‌کدام از این اعمال

را تغییر ندادند. بت‌ها را از خانه کعبه جمع کردند و به مردم گفتند به‌جای بتان با صورت، دور خدای بی‌صورت طواف کنید. بت‌ها را از تپه‌های صفا و مروه برداشتند و گفتند میان این دو کوه با یاد خدا هروله کنید. گفتند قربانی را انجام دهید، اما نه به پای بتان، بلکه به پای خدا. یعنی او معنای دیگری به عمل‌شان داد وگرنه اعمال سابق‌شان برجای بود. این اصل رسالت پیامبر بود نه این‌که یک رشته احکام و قوانین خشک بیاورد.

دیگر این‌که بیشتر این احکام و قوانین در جامعه حجاز وجود داشتند. چنان‌که مورخان هم گفته‌اند اکثر قوانین احکامی است که پیشاپیش در جامعه عرب بوده است، مانند احکام دیات و ارث و... پیامبر آنها را ثبیت کردند. کتاب *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام* یکی از کتاب‌ها در این‌باره است. مرحوم شاه ولی‌الله دهلوی هم از جمله کسانی است که در کتاب *حجة الله البالغة* به این مطلب اشاره دارد. پیامبر جهدی برای تغییر این احکام نکردند. به همین دلیل من در نوشته‌هایم آورده‌ام که اگر پیامبر در قوم دیگری بودند احکام همان قوم را امضاء می‌کردند. رسالت پیامبر این‌ها نبود، بلکه دادن معنای تازه‌ای به رفتار آدمیان بود. البته ایشان احکامی را که صریحاً ظالمانه بود، مثل رباخواری یا پاره‌ای انواع ازدواج‌ها، تحریم کردند. حتی خمس که اختصاص یک پنجم غنایم به پیامبر است، از پیش جاری بود و در جنگ‌ها یک چهارم غنایم را به امیر لشکر می‌دادند. در اسلام تبدیل به یک پنجم شد. به این معنا این‌ها نصیب‌های نازله پیامبرند و پیامبر در این‌جا نوآوری چندانی نکرده است. اصلاً ماهیت‌شان هم با وحی چندان مطابقت و مناسبت ندارد. ما از وحی انتظار شنیدن پیام‌های عالی و فاخر داریم. انتظار گشودن بعضی رازهای

خلقت را داریم. و این چیزی است که یک پیامبر را پیامبر می‌کند. اگر یک مصلح اجتماعی بیاید و ده درصد قوانین جامعه را عوض کند و نود درصد آنها را بر حال خود باقی بگذارد، به‌چنین کسی پیامبر نمی‌گوییم. این کاری است که به‌طور معمول در جوامع انجام می‌شود و جوامع هم تدریجاً بهبود می‌پذیرند. پس احکام فقهی که نه آسمانی‌اند نه‌رازی از رازهای عالم‌اند و نه از تجارب دینی محسوب می‌شوند، قبلاً هم وجود داشته‌اند و احتیاجی به نوآوری در آنها نبوده است؛ چنین چیزهایی صد در صد بشری و صد در صد ساخته و پرداخته ذهن پیامبر و تشخیص اجتماعی او هستند. وچون تأویل آنها در جامعه جاری بوده دیگر احتیاجی ندارد دوباره تعبیر شان کنیم. یعنی بودن آن احکام در جامعه ما را مستغنی از تعبیر مجدد آنها می‌کند.

نکته بعدی که می‌خواهم اضافه کنم این است که خواب خودش درجات و مراتب دارد. خواب‌های عمیق داریم که شدیداً محتاج تعبیرند و خواب‌های سطحی که با حالت بیداری خیلی نزدیک و شبیه‌اند. من این احکام فقهی را در زمره خواب‌های سطحی می‌گذارم. به همین سبب آن‌ها را نصیبه‌های نازله نبوت می‌دانم. با این توضیحات کل زبان قرآن را رویایی می‌دانم.

در آن مقالات پنج‌گانه شما درباره ربا گفتید منشاء آنها در خواب بوده یا پیامبر در خواب دیده‌اند که کسی که انگشتر طلا دارد یک گل آتش روی دستش است و... بعد ایشان گفته‌اند انگشتر طلا نپوشید. خب، این دیگر چیزی نیست که در جامعه جاری باشد. آیا این‌جا تفکیکی وجود داشته است؟

بله. مواردی که نوآوری پیامبر است مثل تحریم ربا. در آن‌جا ایشان می‌گویند کسانی که ربا می‌خورند گویی که اسیر جنیان و دیوان شده‌اند. یا کسانی که اموال ایتام را می‌خورند گویی در درون شکم آتش می‌خورند. این‌ها همه صور رویایی حواث بوده‌اند و در اثر این صور رویایی پیامبر احکام‌شان را بیان کرده‌اند. ما در این جاها کاملاً با رویا سر و کار داریم. و این‌ها نوآوری‌های پیامبر است. اما موارد دیگر مانند این‌که اگر زنان نافرمانی کردند آنها را بزنید. این‌ها دیگر صور رویایی ندارد و در این‌ها رازی نهفته نیست.

در خاتمه تشکر می‌کنم که در این گفت و گو شرکت کردید.

رویاروی«رویا»(٤)
درباب نقد عبدالبشیرفکرت

افسانه فرامرزی: آقای عبدالبشیر فکرت، استاد دانشگاه کابل، در نوشته‌ای با عنوان «ملاحظاتی چند بر رؤیاهای رسولانه»، که در تاریخ ۱۰ شهریور ۱۳۹۵ منتشر شد و در سایت زیتون موجود است، به نقد رؤیاهای رسولانه همّت گماشته‌اند که در این فرصت نقدهای ایشان را با شما به گفت و گو می‌گذاریم.

آقای فکرت نقدهای خود را در سه بخش «ملاحظـــــــات روش شناختـــی»، «ملاحظات موضوعی» و «ملاحظات کارکردی» طرح کرده‌اند. ما هم به همین ترتیب نقدها را مطرح می‌کنیم.

در بخش «ملاحظات روش‌شناختی»، ایشان معتقدند این ملاحظات به‌کلّ اندیشه‌های شما باز می‌گردد، نه فقط رؤیاها. به‌نظر ایشان تئوری‌های علمی در حوزه‌های علوم انسانی بر سه اصلِ ۱ـ توصیف، ۲ـ تبیین و ۳ـ نظریه، استوار است. اما رؤیاهای رسوَلانه با وجود

احاطه مؤلف بر فلسفه علوم، پیش از توصیف و تبیین لازم مسئله، به‌نظریه‌پردازی دست زده است. همین‌طور معتقدند مرز میان ادّعا و دلیل در رؤیاها گاهی به‌درستی به‌چشم نمی‌خورد و دلیل و ادّعا گاه برجای یکدیگر تکیه می‌زنند. البتّه آقای فکرت نمونه‌ای برای نقدشان ارائه نداده‌اند، و گفته‌اند علّتش این است که نقدها به‌کلّ نظرات شما برمیگردد. به‌نظر خود شما، آیا در رؤیاها توصیف و تبیین به‌قدر کافی صورت نگرفته است؟

از آقای فکرت تشکر می‌کنم که نقدهای خودشـــان را صمیمانه با مـــا در مـــیان گذاشته‌اند. حقیقتش من سخن ایشان را پذیرفتنی نمی‌یابم. این‌که می‌فرمایند در علوم انسانی سه اصل توصیف، تبیین و نظریه هست، من فکر می‌کنم این سومی زائد است. یعنی ما چیزی بیش از توصیف و تبیین نداریم. تبیین، متضمّن نظریه یا قانون هم هست. لذا، این‌که نظریه‌پردازی را به‌منزله یک رکن سوم جدا کنیم، پایه محکمی ندارد. در فلسفه علم، وقتی ما سخن از تبیین پدیده‌ها به میان می‌آوریم، چنین می‌گوییم که در پرتو یک یا چند نظریه، یا در پرتو یک یا چند قانون، پدیده را تبیین می‌کنیم. یعنی علّت آن را به‌دست می‌دهیم؛ بنابر حسب مورد، یا علّت قطعی آن یا علّت محتمل آن. پس دو رکن بیشتر نداریم؛ توصیف و تبیین. اتّفاقاً من در نظریه رؤیای نبوی به دقّت متوجه این دو رکن بودم و آنهـــا را از یکدیگر جدا کردم و بارها گفتم که چندین پدیده در قرآن و متن وحی نبوی وجود دارد که تئوری رؤیاها آنها را فرا می‌گیرد و به تعبیر دیگر، آنها را می‌پوشاند. تعبیر «فراگرفتن» را هـــم از یکی از اصطلاحـــات فلسفه علـــم گرفتـــم «covering law model»، یعنی مدلی از تبیین که در آن، قانونی کلی پدیده‌های لازم التبیین را فرا گیرد.

و این‌که آقای فکرت می‌گویند در نظریه رؤیا مرز ادّعا و دلیل در هم می‌رود، این‌طور نیست. مدّعا چیزی است و دلیل چیزی دیگر. امّا گاه دلایل چنان خوب مدّعا را تبیین و تحکیم و تأیید می‌کنند که آدمی گمان می‌کند این دو یکی شده‌اند. برای وضوح کامل‌تر مسئله، عرض می‌کنم که مدّعای من این نظریه است که وحی چیزی است از جنس رؤیا. همین و تمام شد. این رؤیایی دیدن وحی بسیاری از اموری را که در قرآن هستند و به طریق دیگری تبیین ناپذیرند، تبیین می‌کند. مانند پستی و بلندی بلاغت قرآن، یا گسسته شدن رشته علیّت و یا در هم رفتن زمان و مکان یا حوادثی که متناقض‌نما هستند، یعنی در عالم واقعیت و عالم بیداری امکان رخ دادن آنها نیست و بسی چیزهای دیگر که من تا یازده پدیده برشمرده‌ام که با رؤیا دانستن وحی تبیین می‌شوند. لذا حکم مدّعا جداست، حکم پدیده‌ها جداست. این مدل، برای مثال، درختی را که هم سبز است و هم آتش می‌گیرد، تبیین می‌کند. همان‌طور که می‌دانید موسی در پدیدار وحیانی خود دید که درخت سبزی می‌سوزد. پیش رفت و ناگهان صدایی شنید که همه در حالتی ناهشیارانه و رؤیاگونه صورت می‌گرفت. به‌علاوه، من درستی یا نادرستی پاره‌ای از زحماتی را هم که مفسّران برای تأویل قرآن کشیده‌اند، تبیین کرده‌ام. یعنی توضیح داده‌ام که چرا اساساً پای تأویل در میان آمده است و چرا ما به آن احتیاج داریم، و چرا این تأویل‌ها گاه ناموفق و نا روشمند بوده‌اند و امثال این‌ها. بنابراین، اشکال ایشان به‌گمان من کاملاً ناوارد است.

آقای فکرت می‌گویند شما در نقد خود به آقای بازرگان، به‌درستی گفته‌اید که پاسخ پرسش‌هایی چون آیا جزاهای اخروی عادلانه‌اند؟ آیا احکام ثابتِ دینی می‌توانند در شرایط متغیّر اجتماعی کارکرد

داشته باشند؟ دین برای چه آمده است و انتظار ما از دین در کجا رقم می‌خورد؟ و پرسش‌های دیگری از این دســت، با رویکرد درون دینی ممکن نیست. و توضیح می‌دهند که باید به فلسفه دین به عنوان علم درجه دوم رجوع کرد. به‌نظر ایشان این روش معقول به‌نظر می‌رسد، ولی از آن‌جایی که نقش روش‌های درون‌دینی را در حلّ پرسش‌های نوپدید دینی تقریباً نادیده می‌گیرد، با یک‌سویه‌گی و نوعی تقلیل‌گرایی روش‌شناختی روبروست. لطفاً بفرمایید آیا امکان آمیختن روش‌هایَ درون دینی با روش‌های برون دینی وجود دارد؟ و آیا به لحاظ متدولوژیک، بهره نگرفتن از روش‌های بیرون دینی در کنار روش‌های درون دینی به معنای تقلیل‌گرایی روش شناختی است؟

بله، همان‌طور که شما هم اشاره کردید خلط میان مباحث درجه دوم با مباحث بیرون دینی خلطی رایج است که بسیاری از اوقات داوری علمی را تیره می‌کند. گمان می‌رود هر دانش برون دینی لزوماً درجه دوم است، حال آن‌که چنین نیست. تقسیم علوم به درجه اوّل و درجه دوم به موضوع آن علم برمی‌گردد، نه به برون دینی بودنش. اگرموضوع، علمی از علوم باشد، دانش ناظر به آن درجه دوم است؛ و اگر موضوع واقعیتی غیر از یک دیسیپلین علمـــی باشد، آن علم درجه اوّل است. پس بحث از اثبات یا نفی وجود خدا که در فلسفه دین صورت می‌گیرد، بحثی برون دینی اما درجه اوّل است، چون خدا علمی از علـوم نیست. بحث درباره متن دینی، دانشی درجه اوّل است. مثلاً تفسیر، دانشی درجه اوّل است، اما بحث‌های تفسیرشناسانه دانشی درجه دوم است که می‌توان از آن به فلسفه تفسیر یاد کرد و در حوزه فلسفه علوم قرار می‌گیرد. واژه فلسفه در «فلسفه دین» نباید راهزنی

کند. بحث‌های فلسفی درباره پاره‌ای از موضوعات دینی، فلسفه دین را تشکیل می‌دهد.

حقیقتاً اشکال ایشان برای من قابل هضم نیست. ببینید، روش به‌موضوع بستگی دارد. بنا بر جنس موضوع، روش انتخاب می‌شود. مثلاً اگـــر در طبیعت پژوهـــش می‌کنید، روش شما تجربه و مشاهده است. اگر در ماوراءطبیعت تحقیق می‌کنید روش شما عقلانی است؛ و اگر در متن کار می‌کنید باید روشی را انتخاب کنید که به‌کار متن شناسی می‌آید مانند تاریخ، علم لغت و بلاغت و غیره. و اگر به قبض و بسط قائلیم باید پاره‌ای از تئوری‌های برون دینی را هم بدانیم، تا بتوانیم متن را بشناسیم. پس امکان خلط این دو وجود ندارد، مگر این که کسی با چگونگی به کار گرفتن این روش‌ها ناآشنا باشد. این روش‌ها هر کدام جای خود را دارند و نقش خود را ایفا می‌کنند و البتّه محتاج تنقیح و تکمیل هم هستند. ما در مسئله قرآن‌شناسی و وحی شناسی، وحی را باید از بیرون دین مورد شناسایی قرار دهیم. هیچ متنی را از آنچه خودش درباره خودش می‌گوید، نمی‌توان شناخت. قرآن ممکن است بگوید من حقّ‌ام، اما نمی‌توان گفت چون قرآن خودش می‌گوید من حقّ‌ام، پس حقّ است. خُب، کتاب بهایی‌ها هم می‌گوید من حقّ‌ام. مارکس هم می‌گوید حرف‌های من حقّ است. نباید اشتباه کنیم و بگوییم ما درباب خود متن، حکم متن را جاری می‌کنیم. ما درباره بطلان و حقّانیت متن از بیرون باید تصمیم بگیریم. حتی اگر متن وحیانی به ما بگوید جنس وحی چیست، ما باید به مدد تئوری‌های برون دینی آن مدّعا را فهم کنیم و درباره آن تصمیم بگیریم. پس تقلیل روش‌شناسانه معنا ندارد. من از روش‌های درونی استفاده

نکرده‌ام، چون جای استفاده آن نبوده است. برای این که ببینم متـــن چه می‌گوید و وحـــی چگونه کار می‌کنـــد، باید پیش‌فرض‌هایی را برای وحی داشته باشم. اگر معتقد باشم که وحی از جنس رؤیاست، آن‌گاه متن را به‌نحوی می‌فهمم و اگر به آن معتقد نباشم، به‌نحو دیگری. لذا نمی‌توان به متن مراجعه کرد و گفت متن خودش می‌گوید که چیست. برای مثال، آقای ابوزید برای این‌که بفهمد وحی چیست، به قرآن مراجعه کرده است و آیه‌ای از قرآن را که مورد استفاده خیلی از مفسّران بوده مبنا قرار داده است: «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ»[1]. (خداوند با هیچ بشری سخن نمی‌گوید مگر از طریق وحی، یا از پشت پرده یا از طریق فرستادن فرستاده‌ای). این معنایی است که عموم مترجمان آورده‌اند. اوّلاً خود این آیه محل اشکال است. من می‌خواهم معنایی برای این آیه بکنم که دیگران نکرده‌اند. آقای ابوزید و مرحوم طباطبایی و... گفته‌اند وحی سه قسم دارد، یا به سه شیوه به آدمیان می‌رسد: خدایا ۱: وحیاً سخن می‌گوید یا ۲:از پشت پرده یا ۳: با فرستادن یک فرستاده. یعنی گویی که غیر از وحـی دو روش دیگر هم داریم: از پشت پرده یا فرستادن فرستاده. می‌خواهم بگویم همه این بزرگان متأسفانه در معنای این آیه اشتباه کرده‌اند. این آیه را گویا باید این‌طور معنا کرد: خداوند با هیچ انسانی سخن نمی‌گوید مگر وحیاً، و این وحی به دو صورت است: یا از پشت پرده یا با فرستادن فرستاده. یعنی در واقع آیه را باید این طور خواند: وَ مَا كانَ اللهُ لِبَشَرٍ اَن يُكلِّمَهُ اللهُ الاّ وَحياً، امّا مِن وَراءِ حِجابٍ وَ امّا اَن يُرسَلَ رَسولاً فَيوحِي باذنه».

۱. شوری: ۵۱

مفسّران چنان معنا کرده‌اند که گویی سه قسم وحی یا سه قسم سخن گفتن خدا با بشر داریم که یکی از آن‌ها وحی است. در حالی که همه‌اش وحی است. اما وحی به دو شیوه صورت می‌گیرد، یا از پشت پرده یا از طریق فرستادن فرستاده. حال باید بگویم وحی از پشت پرده وحیی رؤیایی است که در آن صورتی دیده می‌شود یا نمی‌شود و وحی با فرستاده، پیامی است که فرستادگـــان به مـــردم می‌رسانند. البتّه آن صورت هم در خیال پیامبر است. امّا این آیه باز نمی‌گوید وحی چیست. فقط می‌گوید دو جور است یا از پشت پرده یا با فرستاده. حال من می‌گویم وحی یعنی «رؤیا». این دیگر بیرون متن است. پس خداوند با هیچ‌کس سخن نمی‌گوید مگر از طریق رؤیا. و این رؤیا یا واجد صورت است، یا بدون صورت.

واجد صورت است یعنی چی؟

یعنی یا تصویری است و مثلاً صورت مَلَک دارد، یا «مِن وَراء حِجاب» است که گوینده را نمی‌بیند.

پس شما وجود جبرئیل را نفی نمی کنید؟

خیر! جبرئیل بیهوده در قرآن نیامده است، حرف من این است که جبرئیل منعکس در خیال پیامبر است. وقتی وحی را رؤیا معنا کنیم، می‌فهمیم جبرئیل چیست و دیگر این سخنان نامعقول را نمی‌گوییم که او مانند پرنده‌ای از آسمان به زمین می‌آید و نغمه‌هایی را در گوش پیامبر می‌خواند. می‌بینید این‌قدر برون متن و درون متن درهم تنیده و به‌طور ظریفی درهم آمیخته‌اند که روش‌شناسی درون متنی و برون متنی با هم اشتباه می‌شوند. آقای فکرت به‌خاطر ظرافت مرز میان

درون متن و برون متن گمان کرده‌اند من دچار تقلیل روش‌شناسی شده‌ام. خیر! من چون در مقام توضیح بیرون متن هستم، از روش بیرونی استفاده می‌کنم، امّا اگر به منزله مفسّر یا معبّر عمل کنم، از شیوه‌های درون متنی هم بهره خواهم برد.

آقای فکرت معتقدند نظرات شما چندان هم بدیع نیست و پیشینه تاریخی دارد. ایشان رفورماسیون لوتری یا «پروتستانتیسم» را الگوی طرح فکری شما می‌دانند، و البتّه اذعان دارند که استفاده از دست آوردهای غرب دلیل ناراستی یک سخن نیست، امّا اگر مدرنیته غربی همراه با میوه‌های آن در جایگاه شاخص‌ترین معیار رفورم اسلامی قرار گیرد، جای تأمل بسیاری دارد. و البتّه معتقدند شما چنین‌کاری را کرده‌اید. شما یک سخنرانی مستقل درباره لوتر داشته‌اید و نقاط ضعف و قوّت نهضت او را کاویده‌اید و این نشان می‌دهد که به آن نقاط ضعف واقفید. برای مثال آن‌جا می‌گویید که لوتر پلورالیست نبود و رستگاری را تنها مختص پروتستان‌ها می‌دانست، حتی کاتولیک‌ها را از دایره نجات بیرون می‌دانست، حال آن‌که شما به پلورالیسم دینی قائلید و حتی در داخل اسلام هم سنّی و شیعه را دو تفسیر از اسلام می‌دانید و بس. امّا خوب است به‌طور خلاصه و فهرست‌وار بفرمایید تفاوت دیدگاه‌های شما با لوتر چیست؟ و تا چه حد اندیشه‌های خود را تحت تاثیر رفورماسیون او می‌دانید؟ و سؤال دیگر این که آیا شما مدرنیته غربی را شاخص‌ترین معیار و سنجهٔ رفورم در اسلام قرار داده‌اید؟ ایشان در نقد شماره ۷ خود هم به‌گونه‌ای دیگر همین نکته را مطرح می‌کنند و معتقدند شما در مرز سنّت و مدرنیته حرکت نمی‌کنید، بلکه مدرنیته را معیار ارزیابی

سنّت قرار داده‌اید و بنابراین روشنفکر دینی نیستید. و حتّی معتقدند به‌نوعی الیناسیون در برابر مدرنیته گرفتار شده‌اید.

کسان دیگری هم بوده‌اند که بنده را به‌خیال خود، لوتر اسلام خوانده‌اند، امّا همان‌طور که شما هم یادآوری کردید سخنرانی من درباره لوتر می‌تواند مواضع اختلاف مرا با او نشان دهد. من نهضت لوتر را به وسعت و دقّت مورد مطالعه قرار داده‌ام و می‌دانم که نقاط قوّت و ضعف رفورماسیون لوتری چیست. دو نکته اساسی در رفورماسیون لوتری وجود دارد که باید به آن توجه کرد: یکی این‌که لوتر عرفان ندارد و مطلقاً مخالف دیدگاه عرفانی است که در کاتولیسیسم وجود داشتـــه است. او آن شیوه‌ها را پاک انحرافی می‌داند. بـــه همیـــن دلیل هـــم پروتستانتیسم، راهب و صوفی نپرورد. دوم و از همه مهم‌تر این که لوتر، لیترالیست است، یعنی قائل به مراجعه به متن انجیل است. او تفسیر تحت‌اللفظی را قبول دارد. اصلاً وارد کردن پیش‌فرض‌های دیگر را در تفسیر متن قبول ندارد. او نه اوتوریته کلیسا را در تفسیـــر متن قبول دارد و نه پیش‌فـــرض‌ها را. از اشکالات مهـــم او بر کاتولیسیسم این است که آنها مبانی فلسفی یونان را گرفتند و داخل در تفسیر کتاب مقدّس کردند. بنابراین، لوتر یک‌جور متن پیرایی صورت داده است. کار او از این جهت، درست شبیه سلفی‌های اهل سنّت و شبیه مکتب تفکیک خود ماست. به‌نوعی قائل به دین پیرایی است. می‌خواهد آن را از زوائدی که از بیرون بر آن بار شده، بپیراید و رهایی ببخشد. و این دقیقاً نقطه مقابل روش‌شناسی و ایده‌های بنده است، چه در قبض و بسط، و چه در بسط تجربه نبوی. من همیشه گفته‌ام اسلام یعنی تاریخ اسلام. مسیحیت یعنی تاریخ مسیحیت، و تاریخ مسیحیت یعنی همه آنچه در دل این تاریخ رخ

داده است و تمام فهم‌هایی که از مسیحیت پدید آمده است. همچنین است در مورد اســـلام. به‌درستـــی به یـــادم هســـت که با مرحوم محمدارکون در یونسکو در میزگردی در پاریس که سخن می‌گفتم، عین این تعبیر را به کار بردم و گفتم «اسلام چیزی نیست جز یک سلسله تفسیرهایی که از اسلام شده است»، و مسیحیت هم همین‌طور. لذا من به این تفاسیر که همه هم جنبه تاریخی و بشری دارند، نهایت اهمیت را می‌دهم. به همین دلیل هم می‌گویم مسیحیت چیزی جز پروتستانتیسم (لوترنیسم) و ارتودوکسی و کاتولیسیسم و ده‌ها فرقه درون آنها نیست. در مورد اسلام هم شیعه و سنّی و خوارج و معتزله و اشاعره و... هم عین اسلام‌اند. چون همه این‌ها تفسیرهایی است که از اسلام شده است. در درون اسلام اختلاف نظرها هست، حتی تکفیرها هم وجود دارد، ولی وقتی از بیرون نگاه می‌کنید همه در داخل چارچوب اسلامی پاگرفته است و هیچ‌کدام را نمی‌توان بیرون از این دایره نهاد. پس درست است که من رفورماسیون را مورد مطالعه قرار داده‌ام، امّا کامـــلاً به تفاوت‌های میان ما و آنهـــا توجـــه دارم. تفاوت‌های عمده دیگری هم وجود دارد. هیچ‌جا شما در پروتستانتیســـم و در کاتولیسیسم نمی‌یابید که بگویند کتاب مقدّس محصول رؤیاست. در کتاب مقدّس، چه در تورات و چه در انجیل، یک دسته رؤیاها وجود دارد. آخرین کتاب عهد جدید، کتاب رؤیاست. رؤیاهای یوحنّا که به‌درستی هم روشن نیست که این یوحنّا همان است که یکی از اناجیل اربعه را نوشته یا یوحنّای دیگـــری است. باری طبیعی است که این رؤیا حاجت به تعبیر و تفسیر دارد، همان‌طور که اسپینوزا هم به آن اشاره کرده است. امّا درباره خود انجیل‌ها، هیچ‌کس نگفته این‌ها رؤیا هستند، یا در حال ناهشیاری بر چهار نویسنده انجیل نازل شده‌اند و لذا محتاج تعبیرند. اما وحی محمّدی با وحی‌ای که به

نویسندگان اناجیل رسیده، فرق دارد. البتّه تاریخ یهودیت خبر می‌دهد که وحی‌های بسیاری از پیامبران بنی اسرائیل گویا از طریق رؤیا بوده است. در مزامیر داود ـ که مناجات‌های داود با خداست و یکی از زیباترین بخش‌های تورات است (ما در اسلام آن را زبور داود می‌نامیم، هم‌چنان‌که صحیفه سجادیّه را بعضی زبور اهل بیت نامیده‌اند، چون آن هم متضمّن مناجات‌هاست) می‌بینیم که داود به خدا می‌گوید تو با انبیاء خود در رؤیا سخن گفتی. من از این تعبیرات درمی‌یابم که احتمالاً و ظاهراً در یهودیت، دست کم برخی از پیامبران خُرد، وحی خود را در خواب می‌گرفتند (پیامبر اعظم موسی بود و بنا به گزارش تورات، در حوزه نبوّت او پیامبران بسیاری وجود داشتند که دوازده نفر از آنها هم زن بودند). لذا می‌خواهم بگویم آنچه من درباره رؤیا بودن وحی محمّدی گفتم چیزی کاملاً متفاوت است. رؤیایی بودن وحی در مورد پیامبر اسلام بسیار آشکار است. در هرحال، این با مرام پروتستانتیسم تفاوت بسیار دارد. پروتستانتیسم در واقع علیه تفسیر کلیسا قیام کرد و به همه مسیحیان گفت شما حقّ دارید کتاب مقدّس را تفسیر کنید. البتّه من این حق را برای مسلمانان قائلم، مادامی که مجهز به روش‌شناسی باشند و مقدّمات لازم را داشته باشند. سخنان من در مقابل کلیسایی که در اسلام وجود ندارد، نیست، بلکه در برابر روش‌شناسی عامّه مفسّران است که تفسیر می‌کردند، و من می‌گویم باید تعبیر کرد، چیزی که جناب لوتر مطلقاً منکر آن است. این‌ها پاره‌ای از تفاوت‌های دیدگاه‌های من با لوتر است.

تشابهی هم میان نظرات شما و لوتر وجود دارد؟

فقط در یک امر کلی که عبارت است از اصلاح رادیکال دینی، وگرنه خدای من با خدای لوتر، و دیانت و شریعت من با دیانت او، و زمانه

من با زمانه او بسیار متفاوت است و خصوصاً مفهوم نجات نزد من و او فرق بسیار دارد و هلمّ جرّا ...

و این که شما مدرنیته را معیار ارزیابی سنّت قرار داده‌اید؟

البتّه آقای فکرت از روی دل‌سوزی این مطلب را بیان کرده‌اند، اما من می‌خواهم توضیحی عرض کنم که مطلب برای همگان روشن‌تر شود. بله من گفته‌ام روشنفکر در مرز سنّت و مدرنیته حرکت می‌کند. اما روشنفکر پای‌بند حقیقت است. اگر این حقیقت در سنّت یافت شود، از سنّت برمی‌دارد و اگر آن را در جهان مدرن یافت، از جهان مدرن برمی‌گیرد. حرکت کردن روشنفکر در شکاف سنّت و مدرنیته معنایش این است که مایل به برقرار کردن دیالوگ میان سنّت و مدرنیته است. او نه سنّت را رد می‌کند و نه مدرنیته را. اصلاً مدرنیته به‌خودی خود نه واجد حقانیت است و نه بطلان. سنّت هم همین‌طور. بنابراین وقتی می‌گوییم مدرنیته، یعنی حقّ و باطل‌های مدرن. وقتی می‌گوییم سنّت، یعنی حقّ و باطل‌هایی که در جهان سنّت‌اند. من گفته‌ام که از قضا تئوری من خیلی سنّتی است، ولی از طرف دیگر، من نمی‌توانم از حقیقت‌هایی که در عالم مدرن یافته‌ام، چشم بپوشم و به‌صرف این که این‌ها مدرن‌اند، آنها را کنار بگذارم. بنابراین، بله من در شکاف مدرنیته و سنّت حرکت می‌کنم و این‌ها را به دیالوگ وامی‌دارم. در مواردی هم به‌دلیل حقّ دیدن مدرنیته، از سنّت در می‌گذرم و در مواردی هم به‌دلیل حقّ دیدن سنّت، از مدرنیته می‌گذرم. هیچ‌کدام در چشم بنده مطلقیت ندارند. پس مقصودم از حرکت در مرز این دو، برقراری دیالوگ میان آن‌هاست. اما منظور از حقایق هم، حقایق قطعی الثبوت نیست. منظور

آن چیزهایی است که تا امروز حقیقت می‌شماریم. اگر حقایق دیگری رخ نمودند، در صدد تکمیل و تصحیح خطاها برخواهیم آمد. خوب بود آقای فکرت نمونه می‌آوردند که من کجا حقّی را در سنّت رها کرده‌ام و باطلی را از مدرنیته به‌جای آن نشانده‌ام. من هیچ‌وقت چیزی را به‌خاطر این که مدرن است برنگرفتم تا حقی را که در سنّت وجود داشته فرو بگذارم.

به‌نظر می‌رسد برخی انتظار متکلّم بودن از روشنفکر دینی دارند؟ درحالی که هدف روشنفکری دینی، دستیابی به حقیقت و بیان آن است.

متأسفانه، همین‌طور است. ما به دنبال حقیقتیم، نه این که به هر ضرب و زوری مواضع سنّتی را تحکیم و اثبات کنیم.

آقای فکرت معتقدند «نوگرایان دینی و از آن جمله سروش، دچار گسست‌وارگی عمیقی میان عمل و نظر شده‌اند. توجه یکسره‌ی آنها به کلام وَ معرفت‌شناسی ـ به‌عنوان مبنا و پیش‌حکم استنباط‌های فقهی ـ سبب شده است تا حوزه‌های عملی دین تقریباً بی‌پاسخ گذاشته شود». ایشان می‌گویند فقه دست‌کم گرفته شده و لذا دین در جنبه عملی با نقصانی مواجه شده که کلام و فلسفه ـ که مشغله اصلی نواندیشان دینی است ـ نمی‌توانند آن را جبران کنند. لطفاً بفرمایید جز بحث‌های نظری درباب مبانی و پیش‌فرض‌های فقه، به‌نظر شما چه مباحثی در پروژه روشنفکری شما می‌تواند مغفول مانده باشد که به این شکاف منجر شود؟

به‌عرض آقای فکرت عزیز می‌رسانم که کم لطفی فرموده‌اند. بخش عظیمی از نوشته‌های من درباب فقه است. شاید ایشان نخوانده باشند.

حتی من مورد اعتراض پاره‌ای از دوستانم قرار گرفته‌ام که این همه پرداختن به فقه چرا؟ البتّه برای این‌که روش‌شناسانه و درست به فقـه بپردازیم، باید از منابعی که فقه از آن‌هـــا مشروب می‌شود شروع کنیم، یعنی از کلام، فلسفه دین و فهم صحیح قرآن. و به‌همین سبب من از نقد فقه، رفته رفته بالاتر رفتم و رسیدم به نقد کلام یا الهیات. اما در مسئله فقه می‌توانم بگویم صد در صد پیرو غزّالی بوده‌ام. یعنی اتفاقاً در این‌جا پای من در سنّت است و معیار خودم را یک قول حقّ سنّتی، یعنی قول غزّالی، قرار داده‌ام. غزّالی می‌گفت فقه یک علم دنیوی است و فقیهان، عالِمان دنیا هستند، و فقه متکفّل تنظیم امور معیشت دنیوی است و موجِب رستگاری اخروی نمی‌شود. به همین سبب آن را علم دنیوی می‌دانست. به‌نظر من، او به‌درستی می‌گفت عمل به تمام قواعد فقهی می‌تواند شخص را در این دنیا موفق کند، اما لزوماً در آخرت او را رستگار نخواهد کرد. مثال خیلی بیّن و بارز غزّالی عبارت است از کاری که ابویوسف (از شاگردان ابوحنیفه) می‌کرد. در آخر سال مالی، همه اموالش را به همسرش می‌بخشید تا هیچ مالی نداشته باشد و بعد همسرش آن اموال را به او هبه کند. بنابراین هر ساله هر دوی این‌ها از پرداختن زکات فرار می‌کردند. قصّه را به ابوحنیفه، استاد ابویوسف رساندند. ابوحنیفه هم سری با تأیید تکان داد و گفت «ذلک من فقهه»، این از کمال فقه‌دانی اوست. او به‌خوبی دانش فقه را می‌شناسد و به‌کار می‌برد و هیچ خلافی هم مرتکب نشده است. غزّالی بر این نکته تکمله‌ای می‌افزاید و می‌گوید بله، ابوحنیفه درست گفت و ابویوسف هم کار درستی کرد. این از کمال فقه‌دانی اوست، لکن «من فقه الدنیا لا من فقه الاخره» اما این فقه

دنیاست، فقه آخرت فقهی است که به شما یاری کند که حبّ مال را از دل شما بیرون کند. با این فقه دنیوی، حبّ مال از دل شما بیرون نمی‌رود، و لذا رستگاری اخروی نخواهید داشت. غزّالی مثال می‌زند و می‌گوید اسلام آوردن زیر سایه شمشیرها اسلام محسوب می‌شود و مسلمان‌ها کسی را که از ترس شمشیر می‌گوید «اشهد ان لا اله الاّالله، محمّد رسول الله» باید مسلمان بدانند. اما می‌گوید این اسلام به درد آخرت نمی‌خورد، بلکه به درد این دنیا می‌خورد تا خون شما ریخته نشود، اموال شما گرفته نشود و مسلمان‌ها با شما معامله مسلمانی کنند و همه احکام اسلامی بر شما جاری شود. شما می توانید ولیّ مومنان و مسلمانان شوید و به مقام ولایت و صدارت برسید، اما این اسلام به درد آخرت نمی‌خورد. من همه این سخنان را درباب فقه گفته‌ام. اما چیزی هم بر آن اضافه کرده‌ام که قدری مدرن است، و آن این که فقه یک علم تاریخی است. فقه درخور جامعه‌ای بود که پیامبر آن را بنا کرد. فقه مناسب با عُرف زمانه پیامبر بود. و ما هیچ دلیلی نداریم که اثبات کند عُرف زمانه پیامبر بهترین عُرف عالم بوده است و قوانینی که درخور آن جامعه باشد به همه جوامع خواهد خورد. ما هیچ دلیلی نداریم که نشان بدهد تمام جوامع، بزرگ‌تر شده‌ی جامعه مکّه است. اصلاً جوامع امروزی، کیفاً و کمّاً، صورتاً و مادّتاً، با جامعه زمان پیامبر تفاوت دارند. لذا گفته‌ام که در این امر باید اجتهاد کرد. پیش‌فرض اجتهادهای فقیهان ما عبارت است از این که همه جوامع، بزرگ‌تر شده‌ی جامعه زمان پیامبر است. لذا با اندک جمع و تفریقی می‌توان احکام آن جوامع را بر جوامع جدید هم‌جریان بخشید. اما اگر ما اجتهاد را ریشه‌ای‌تر ببینیم، یعنی همان اجتهاد در اصول که آورده‌ام، و

آن را از مرحوم اقبال‌لاهوری گرفته‌ام، و همچنین نکته‌ای را که از مرحوم شاه ولی‌الله دهلوی گرفته‌ام، به آن بیفزاییم، به‌علاوه پاره‌ای از دانش‌های مختلف تاریخی، درخواهیم یافت که با فقه چگونه باید معامله بکنیم. بنابراین، من به اندازه کافی، بلکه فوق کفایت، به فقه پرداخته‌ام، و برای این‌که نشان بدهم که در فقه چگونه می‌توان اجتهاد کرد، از اجتهاد در اصول یاد کردم و در قبض و بسط هم نشان دادم که چگونه باید وارد آن شد. این‌ها را گفتم تا نشان دهم چگونه این مسیر را به‌طور کاملاً منطقی طی کرده‌ام، و نیز این که چگونه از سنّت بهره‌برداری کرده‌ام. من بصیرت‌هایی را که فقه‌شناسانی مانند ولی‌الله دهلوی، ابوحامد غزّالی و مرحوم اقبال‌لاهوری و دیگران بیان کرده‌اند، به‌علاوه پاره‌ای از بصیرت‌های مدرن کنار هم نهاده‌ام و کوشیده‌ام تکلیف فقه را معیّن کنم. یعنی من الان معتقدم فقهی که فقیهان ما دارند و اجتهادهایی که آنها (شیعه یا سنّی) می‌کنند، بسیار ناقص و نااستوار است؛ چراکه اجتهاد در اصول صورت نمی‌گیرد. البتّه من فقیه نیستم و فتوا نمی‌دهم، اما به نتیجه ساده‌ای که رسیده‌ام این است که یک مسلمان می‌تواند به‌طور مساوی به فقه اهل سنّت یا شیعه عمل کند. کسی که با جوهر فقه آشنایی داشته باشد می‌داند که همه این‌ها فقه‌اند و همه مرضیّ خدا هستند.

در هر حال این یک فتوای فقهی است.

نه. مسائل مربوط به اجتهاد و تقلید از فروع درون فقهی نیستند، بلکه فقه‌شناسانه‌اند و این‌که آنها را در ابتدای رساله‌های عملیه می‌آورند یک پارادوکس آشکارست. آدمی نمی‌تواند مقلّدانه از فقیهی بپرسد که از

چه کسی تقلید کنم! یعنی در امر تقلـــید نمی‌توان تقلید کرد و لذا جای افتاء نیست.

شما جای دیگری هم درخصوص مقاصدالشریعه وارد بحث فقهی شده‌اید و معتقدید دو اصل باید به مقاصد خمسه اضافه شود.

بله، دواصل هویت و عدالت. و این از اعجب عجایب است که شاطبی و جوینی و ابن عاشور که در مقاصد شریعت سخن گفته‌اند، ذکری از عدالت نکرده‌اند. باری این‌ها فقه‌شناسی است نه افتاء. من به این مقدار سخن گفته‌ام و پای خود را از گلیم خود درازتر نکرده‌ام، چون فقه متخصصان خود را دارد.

در هر حال، برخلاف آن‌که آقای فکرت می‌گویند گسستی میان نظر و عمل در نظریات من هست، و من به‌جای فقه به کلام پرداخته‌ام؛ از قضا سخن من این است که نقصان فقه ما این است که اجتهاد در اصول نکرده و اجتهاد در اصول یعنی از جمله پرداختن به علم کلام. فقیهان ما یک درک بسیار بسیط اولیه‌ای از امر الهی دارند که مبتنی بر خداشناسی انسان‌وار و تشبیهـــی آنان است. من برای مثـال توضیح دادم که در چارچوب نظریات بنده، فرمان الهی یعنی فرمان پیامبر. هرجا پیامبر گفته‌اند کاری را بکنید این فرمان خداست. وقتی شما این‌طور موضوع را ببینید، نگاه‌تان به فقه خیلی عوض می‌شود. برای مثال دیگر نمی‌گویید خداوند یک رشته فرمان‌های مطلق و ابدی صادر کرده است. من نمونه‌هایی از روایات آورده‌ام که مؤیّد آن است که امر و نهی پیامبر امر و نهی خداست؛ مانند امر به مسواک کردن و یا سؤال از وجوب حج در هر سال. وقتی این‌ها را امر و نهی پیامبر بدانید آن

وقت بشری بودن، مقطعی بودن، الهی بودن، و مشروط به شرایط بودن‌شان، همگی درک خواهند شد. اصلاً یک مسئله مهم کلامی هم حل خواهد شد و آن این‌که امر و نهی از جنس اعتبارات‌اند و در خداوند اصلاً اعتبار راه ندارد. بهترین راه‌حـــل این است که بگوییم این‌ها اعتبارات ذهن پیامبرند. ازهمه مهم‌تر نهی صریح قرآنی است که می‌فرماید: «لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْیاءَ إِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ»[1]. یعنی سؤالاتی (فقهی) نکنید که جواب‌شان شما را ناخوشایند افتد. این به‌وضوح نشان می‌دهد که فقه چگونه و با چه مکانیسم بشری بسط می‌یابد.

آقای فکرت در بخش ملاحظات موضوعی نیز نقدهایی را طرح می‌کنند از جمله ایـن‌که شما در رؤیاهای رسولانه از میان سه رویکرد گزاره‌ای، کنـــش گفتاری و تجربی به وحی که در تاریخ مسیحیت بوده است، تنها رویکرد تجربی به وحی را مورد توجه قرار داده‌اید و این تجربی انگاشتن وحی ریشه در مسیحیت پروتس‌تان دارد که پرچم‌دارش شلایر ماخر است. و بالاخره معتقدند علّت پدید آمدن این رویکرد در غرب دیدگاه‌های هیوم و کانت بوده که موجب پدید آمدن رومانتیسم شده است. به‌نظر ایشان وارد کردن این رویکرد به وحی در جهان اسلام که این پیشینه را نداشته، معقول نیست.

سپس می‌گویند «تعجب‌آور این است که سروش در اصل تجربه وحیانی هم تشکیک روا می‌دارد و قوّه خیال پیامبر را در

---

۱. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا **لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْیاءَ إِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ** وَ إِنْ تَسْئَلُوا عَنْها حینَ یُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَکُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْها وَ اللَّهُ غَفُورٌ حَلیمٌ» (مائده: ۱۰۱)

تجربه او دخالت می‌دهد». قوّه خیال تابع اراده آدمی است. یعنی آدمی می‌تواند پس از تعطیل کردن اندام‌های حسّی‌اش، صورت‌هایی را در ذهنش حاضر کند، اما وحی اختیاری نیست. پیامبر نمی‌تواند هر وقت اراده کند با قوّه مخیّله‌اش وارد رؤیا شود و تجربه نبوی شکل گیرد. ایشان آیاتی از قرآن را شاهد بر موهوبی بودن وحی و نبوّت می‌آورند. و ضمناً اضافه می‌کنند که قوّه خیال در بیداری هم فعالیّت می‌کند، اما رؤیا نه. پس رؤیا انگاری وحی با فرضیه قوّه خیال هم ناسازگار است.

من ابتدا همین بخش دوم را پاسخ می‌دهم. اوّلاً، این که قوّه خیال پیامبر در وحی دخالت دارد، سخنی است که ابتدا فارابی آن را مطرح کرد. بعد ابن‌سینا به دنبال آن آمد و بعد ابن‌میمون و بعد خواجه نصیر طوسی و بعد هم اسپینوزا در مغرب زمین در این باب سخن گفت و بسی افراد دیگر. و لذا به فرض هم که این سخن نادرست باشد، سخنی است که جایگاه عمیقی در سنّت دارد و متفکّران بلند مرتبه‌ای به آن پای بند بوده‌اند. دوم این که دخالت دادن قوّه مخیّله در وحی هیچ منافاتی با الهی بودن وحی و ماوراء طبیعی بودن آن ندارد. از نظر حکیمان و همچنین از نظر بنده، قوّه مخیّله فقط صورت‌بخش تجارب کلّی‌اند، یعنی تجربه‌های بی‌صورت، این صورت‌پذیری را وامدار قوّه مخیّله هستند. مثلاً من خودم استفاده‌ای که از این امر کردم این است که فی‌المثل دیدن ملائک، مخصوصاً ظهور جبرئیل بر پیامبر، در قوّه مخیّله ایشان صورت می‌گرفته است، و این‌که گفته می‌شود مَلَک وجود دارد یا نه، باید پرسید به چه معنا؟ مَلَک به صورتی که در قوّه خیال مصوّر می‌شود، البتّه در بیرون وجود ندارد.

و اگر در بیرون وجود دارد به صورت نیرویی هست که صورت ویژه‌ای ندارد و ما هم از چگونگی آن اطلاعی نداریم. مثل قوّه بی‌صورت جاذبه که فقط از آثارش آن را می‌شناسیم. در میان حکیمان، اَمثال فارابی قائل به خیال متّصل بودند، ولی مرحوم شیخ شهاب‌الدین سهروردی قائل به خیال منفصل بود، وگرنه همه آنها قوّه خیال یا عالم خیال را در این‌جا دخیل می‌دانستند و بدون آن وحی را ناممکن و نامتصوّر می‌دانستند. اما این نکته که ایشان می‌گویند قوّه خیال تابع اراده آدمی است، هم درست است، و هم درست نیست. از یک جهت بله، قوّه خیال تابع اراده آدمی است. مثلاً من الان به اراده خود می‌توانم در قوّه خیال خود به قول قدما، تفصیل المرکّب و ترکیب المفصّل کنم. یعنی پیوسته‌ها را گسسته کنم و گسسته‌ها را پیوسته.
گذشتگان مثال می‌زدند و می‌گفتند من می‌توانم تخم مرغی را به اندازه گنبد مسجد جامع تصور کنم. این در قوّه خیال صورت می گیرد. خُب، این به اراده من است. اما سخن ایشان درست نیست، چون قوّه خیال همیشه به اراده آدمی کار نمی‌کند، مخصوصاً در خواب. و من قوّه خیال را بیشتر در خواب مورد استفاده قرار دادم. در خواب، قوّه خیال خارج از اراده آدمی عمل می‌کند و آن‌جاست که علّیّت رخت برمی‌بندد و زمان و مکان در هم می‌روند و اشیاء صفات پارادوکسیکال متّضاد و مانعة الجمع پیدا می‌کنند و بسی چیزهای دیگر. لذا به‌نحو مطلق نمی‌توان گفت قوّه خیال تابع اراده آدمی است. قوّه خیال مخصوصاً در خواب و در حال ناهشیاری تبعیت از اراده نمی‌کند. چون اراده در آن‌جا خفته است. علل دیگری هست که صور را پدید می‌آورد. به‌علاوه خواب دیدن اصلاً ارادی نیست. هیچ‌وقت

کسی اراده نمی‌کند که چه چیزی را در خواب ببیند و به چه صورتی. و به‌همین سبب هم هست که خواب احتیاج به تعبیر دارد. چون فی‌المثل اگر من در خواب مار ببینم، من که اراده نکرده‌ام مار ببینم، و من که نیامده‌ام به اراده خود به یک امر انتزاعی صورت مار ببخشم. لذا معنای مار بر من مجهول است و باید نزد خواب‌گزار بروم تا برایم تعبیر کند و یا اگر می‌توانم خودم تعبیر کنم. به همین سبب این اشکال ایشان اساساً منتفی است.

و امّا درباره بخش نخستین نقد ایشان، این‌که من رویکرد تجربی به وحی را برگزیده‌ام، باید بگویم بلَه، این حرف درست است، ولی من نمی‌دانم ایشان دقیقاً چه معنایی را از آن مراد می‌کنند. مقصود من از این که رویکرد تجربی را برگزیده‌ام این است که وحی را یک تجربه می‌دانم. منظور من از تجربه در این‌جا تجربه به معنای علمی یا scientific نیست، observation یا تجربه استقرایی نیست. منظور من احوال ویژه‌ای است که در شخص پیدا می‌شود. این شبیه همان است که مولانا می‌گوید:

آزمودم مرگ من در زندگی است
چون رهم زین زندگی پایندگی است

آزمودم یعنی وجدان کردم و درک کردم که مادامی که من زنده‌ام، مرده‌ام. وقتی بمیرم، زنده می‌شوم. مولوی این را در آزمایشگاه بیرون تجربه نکرده است، بلکه با غور در وجود خود دریافته است که این زندگی معمول و متعارف واقعاً زندگی نیست. من به این معنا وحی را تجربی گرفتم، تجربه شخص عارف یا نبی. امّا این با گزاره‌ای بودن وحی ابداً منافات ندارد. به این معنا که مانعی ندارد که شخص پیامبر

پاره‌ای از گزاره‌ها را در خواب شنیده باشند و همان‌طور که شنیده‌اند، برای ما بیان کنند. و البتّه این را هم نفی نمی‌کنم که پیامبر پاره‌ای از صورت‌ها را که در خواب دیده‌اند، به زبان خود برای ما بیان کننـــــد. من همه این‌ها را ممکن می‌دانم و بالجمله اساس سخن من این است که وحی اساساً گزاره‌ای نیست. یعنی فقط کلماتی نیست که در گوش پیامبر خوانده شود، بلکه عمدتاً مشاهداتی است که او می‌کند، و به تعبیری که آوردم، سمعی ـ بصری است. حتی بالاتر از این، سمعی ـ بصری ـ ذوقی ـ لمسی ـ شمّی است. یعنی لازم نیست فقط حسّ بینایی پیامبر به‌کار رود، بلکه ممکن است حسّ چشایی ایشان هم به‌کار رود. وقتی پیامبر می‌گویند آن شرابی که در بهشت است، سر درد نمی‌آورد، تصوّر من این است که پیامبر از این شـــراب در رؤیای خود چشیـــده و دریافته است که سردرد نمـــی‌آورد. موسیقی‌های بهشت را با گوش خود شنیده، حوری‌ها را به چشم خود دیده، برخی از گل‌های آن بوستان را دست زده و بوییده است. همه این‌ها می‌تواند در تجربه در آید. اما اگر شما وحی را فقط گزاره‌ای کردید، این‌ها در آن نخواهد آمد. حداکثر می‌توانید بگویید به پیامبر خبر داده‌اند گل‌های بهشت بوهای خوش می‌دهند و این غیر از این است که خود او این بوی خوش را با شامّه‌اش بوییده باشد. ما در خواب همه این‌ها را تجربه می‌کنیم. یعنی در خواب ما گاه شنیدن را، گاه دیدن را و گاه بوییدن را و... تجربه می‌کنیم. و از این حیث، من وحی را بسیار غنی کردم. یعنی نشان داده‌ام که چند بُعدی و چند جانبه است. مرحوم صدرالدین شیرازی در *اسفار اربعه* می‌گوید برخی از عارفان در تجارب عارفانه خویش، رایحه به‌خورات کواکب را دریافته‌اند! این اگرچه در

عصر مدرن غریب می‌نماید، امّا بر اصل تجربه شمّی انگشت تأکید می‌نهد. مولانا در قصّه موسی و شبان می‌گوید:

بر دل موسی سخن‌ها ریختنـــــد
دیدن و گفتن به هم آمیختنـــــد[1]

و به غنای تجربه وحیانی تصریح می‌کند. تازه این‌ها حواس ظاهره است. ممکن است همان‌طور که مولانا گفت علاوه بر حواس ظاهری، بسی حـــواس دیـگر هم داشته باشیم:

پنج حسّی هست جز این پنج حـــسّ
آن چو زرّ سرخ و این حسّ‌ها چو مسّ[2]

***

صحّت این حسّ بجویید از طبیــــب
صحّت آن حسّ بجویید از حبیــــب[3]

پس ممکن است ما حواس دیگر هم داشته باشیم که وقتی به‌کار بیفتند، بتوانند داده‌هایی جزیی در اختیار ما بگذارند. چون بنا بر تحقیق فیلسوفان، معلومات ما از راه ادراکات جزیی کسب می‌شود. مخصوصاً مرحوم علامّه طباطبایی بر این نکته بسیار پافشاری کرده‌اند و البتّه تا این‌جا نظرشان شبیه نظر جان لاک است، با این تفاوت که ایشان می‌گویند ما حواس‌مان را به‌طور کامل نمی‌شناسیم. ممکن است حواس دیگری، داده‌های دیگری برای ما پدید بیاورند و بعداً این داده‌ها شکل نمادین

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۷۳
۲. همان، بیت ٤٩
۳. همان، دفتر اول، بیت ۳٠٤

پیدا کنند و بر پیامبر ظاهر شوند. پیامبران از این حیث، قوّه‌ها و ظرفیت‌های مختلف داشته‌اند. برخی ناقص تر و برخی جامع‌تر. منظور از جامع‌تر این است که برخی پیامبران همه حواس باطنه و ظاهره‌شان برای کسب و کشف حقایق به‌کار می‌افتاد و برخی بعضی از حواس‌شان.

منظورتان این است که رؤیاهای برخی پیامبران بیشتر بصری است و رؤیاهای برخی سمعی‌تر و...؟ و آیا می‌توانید در مورد پیامبران از این نظر داوری‌ای داشته باشید؟

بله، دقیقاً منظورم همین است. در مورد حضرت عیسی(ع) اطلاعات خیلی کمی داریم. آن‌طور که من می‌فهمم در مورد پیامبران بنی اسراییل ظاهراً وحی حالت رؤیایی داشته است، به‌نحو اغلبی و اکثری. چنان‌که گفتم داود در *مزامیر*، می‌گوید: خداوندا تو با پیامبرانت در رؤیا سخن گفته‌ای. ظاهراً این رؤیایی بودن وحی نزد پیامبران بنی‌اسراییل عمومیت داشته است. در مورد ده فرمان هم گفته شده است موسی لوحی را با خود به بالای کوه طور برد و فرمان‌های ده‌گانه را که به او وحی شد، بر آن نوشت. آخرین کتاب عهد جدید به نام Revelation است که مسیحیان عرب آن را به رؤیا ترجمه کرده‌اند، و تماماً رؤیای یوحنّاست. نکته‌های خوبی دارد و در روایات اسلامی هم قطعاتی از آن آمده است.

در هر حال می‌توان گفت گاه وحی یک پیامبر از نظرگاهی است و وحی پیامبر دیگر از نظرگاه دیگر. به قول مولانا جلال الدّین:

از نظرگاه است ای مغز وجود
اختلاف مؤمن و گبر و یهود

آقای فکرت در نقد دیگری می‌گوید تئوری رؤیاانگاری وحی که بر سمعی ـ بصری بودن وحی تأکید دارد، به‌درستی روشن نمی‌کند

که آیا وحی دارای این دو ویژگی به‌صورت همزمان و همواره بوده است، و یا مواردی نیز وجود داشته که وحی به‌صورت سمعی محض نزول یافته است؟ ایشان معتقدند پاره‌هایی از وحیِ رؤیتی نیستند مثلاً ربّ العالمین را پیامبر چگونه دیده است؟ و معتقدند تئوری رؤیا، نزول غیر روحانی وحی در پاره‌ای از موارد را پوشش نمی‌دهد. مثلاً نزول جبرئیل به‌صورت یک شخص بر پیامبر. ضمناً ایشان معتقد است برخی روایات تاریخی، ناقض تئوری رؤیاست. برای مثال اگر وحی به پیامبر در حالت ناهشیاری نازل می‌شد، چطور پیامبر از روی شتر نیفتادند؟ پس فقط برخی وحی‌ها در حالت ناهشیاری شکل می‌گرفته است.

در پاسخ به سؤال قبل گفتم که وحی گاه فقط سمعی و گاه سمعی ـ بصری است و گاه فراگیرنده همه حواس. و خوب می‌توان فهمید که کجاها بصری‌تر یا سمعی‌تر و... بوده است. تئوری رؤیا نزول جبرئیل را هم خیلی خوب توضیح می‌دهد: پیامبر در خیال خود جبرئیل را به‌صورت پرنده‌ای بالدار دیده و از او چیزی شنیده است. تو گویی موجودی با ٦٠٠ یا ٦٠٠٠ بال با او سخن می‌گفته است.

ایشان می‌گویند مگر «ربّ العالمین» دیدنی است که بگوییم پیامبر در رؤیای خود آن را دیده است.

تسبیح موجودات هم دیدنی نیست! ربّ العالمین توصیفی است که ایشان از تجربه خود کرده‌اند. یعنی گویی دستی نهان و نامرئی و قویّ و عزیز را در رؤیا حسّ کرده‌اند و به آن نام «ربّ العالمین» داده‌اند. وقتی می‌گویم چیزی دیدنی است منظورم این نیست که امور نادیدنی هم دیدنی می‌شوند. برای مثال، عدالت که دیدنی نیست و

بی‌صورت است. ولی در قرآن آمده است که خداوند ترازو (میزان) را نازل کرد. یعنی پیامبر عدالت را به صورت ترازو در خواب دیده است. «ربّ العالمین» هم جزو تجربه‌های ایشان است. یعنی پیامبر به رازی دست یافته، چنان‌که گویی همه این عالم در قبضه یک نیروست، و آن‌گاه به او «ربّ العالمین» اطلاق کرده است.

آقای دکتر به‌نظر می‌رسد شما دارید تفکیکی صورت می‌دهید. به این شکل که پیامبر در دسته‌ای از رؤیاهای خود آنچه را که دیده‌اند، عیناً بیان کرده‌اند و در دسته‌ای دیگر چیزی را دیده‌اند و بعد آن چیز را تفسیر کرده‌اند.

دقیقاً همین‌طورست.

در مورد جبر و اختیار و مفاهیم دیگری از این دست وضعیت چگونه است؟

آیات و بیانات قرآن درباره جبر و اختیار ظاهراً متعارض‌اند. جایی می‌گوید: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أنْ یَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمینَ»[1] تا خدا اراده نکند شما اراده نخواهید کرد، که خیلی بوی جبر می‌دهد. در این‌جا پیامبر، دریافته و قویّاً احساس کرده است که این جهان به‌حال خود وانهاده نیست و چنان است که گویی همه چیز و همه‌کس در قبضه موجود مقتدری است. امّا جایی دیگر می‌گوید: «إنَّا هَدَیْنَاهُ السَّبیلَ إِمَّا شاکِراً وَ إِمَّا کَفُوراً»[2] انسان را در مقابل دو راه نهادیم،

۱. تکویر: ۲۹

۲. انسان:۳

خواهد به‌راه شکر برود و خواهد به راه کفران. به‌نظر من همه این‌ها تجربه‌های شخصی پیامبر است. یک‌وقت خود را مختار و آزاد احساس می‌کرده است و وقت دیگر نه.

پس این‌ها دیگر رؤیا نیست؟

چرا هستند. تجربه‌هایی هستند در مقام ناهشیاری. من این را درباره مولانا هم گفته‌ام. گاه او واقعاً از خوشی در حال پرواز است و گاه مانند پرنده‌ای است پژمرده در قفس. مثلاً:

این سخن ناقص بماند و بیقـــــــــــــرار
دل ندارم بی‌دلم معـــــــــــــــذور دار [...]
می‌شمارم برگهای بـــــــــــــــــاغ را
می‌شمارم بانگ کبـــــــــــــک و زاغ را[1]

و نیز:

خسرو شیرین جان نوبـــــت زده اسـت
لاجرم در شهر قند ارزان شـــده است [...]
شهرما فردا پر از شکر شـــــــــــــود
شِکر ارزان است، ارزان تر شـــــــود[2]

پس این‌که می‌فرمایید شما میان معنای حقیقی الفاظ قرآن و تأویل آن جمع کرده‌اید، چگونه با این نوع تجربه‌ها که پیامبر چیزی را ندیده یا نشنیده تا عین آن را بیان کنند، سازگـــار است؟

---

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۷۰٦ و ۱۷۰۸

۲. همان، دفتر پنجم، ابیات ۲٥۲٥ و ۲٥۲۸

مگر این که بگوییم رؤیای سمعی و بصری با لمسی و ذوقی و شمّی را باید با قدری تفاوت فهمید. در دو تای اوّلی الفاظ در معنای حقیقی‌شان است و بعدی‌ها نه.

ببینید، برای مثال در مورد «ربّ العالمین»، شما این را مقایسه کنید با آنچه در مورد موسی برای ما نقل شده است. موسی می‌گوید: وقتی به من گفته شد به سوی فرعون برو و بگو دست از ادّعای خدایی بردارد، من گفتم تو که هستی و نام تو چیست؟ گفت: «من همانم که هستم» (I am who I am). اسم برای خدا نبُرد. و مثلاً نگفت: «خالق جهانم» یا چیز دیگری. هیچ وصفی به‌کار نبرد. فقط از وجود گفت. تجربه موسی خیلی جالب است.

این تجربه موسی با تجربه پیامبر اسلام خیلی فرق دارد و به نظر من تجربه موسی در این‌جا قوی‌تر است. کاملاً بی‌صورت است. این عبارت به عبری «اهیه شراهیه...» است. وقتی عبری می‌خواندم این مقایسه‌ها برایم خیلی جالب بود. «من آنم که آنم» یعنی وجود بی‌ماهیت. و به‌قول حکیم سبزواری:

اَلحَقّ ماهیّته انّیّته
اذ مقتضی العروض معلولیّته

چون همین‌که شما روی چیزی اسم گذاشتید، محدود و معیّن می‌شود. در قرآن چندجا که قصّه موسی آمده، خدا به موسی می‌گوید: «یا موسی انّی اَناالله ربُّ العالَمین». این تجربه پیامبر اسلام است. و پیداست که «رب العالمین» با «من آنم که آنم»، که هیچ توصیفی در آن نیست، خیلی فرق دارد. در این‌جا باید بگوییم مفهوم ربّ و مولا و ارباب و... گویی ذهن پیامبر را چنان پرکرده بوده است که تصویری که

از خدا برداشته، تصویر اربابی است که در ده بزرگی بر بندگان (عباد) حکومت می‌کند. در هر حال، ما باید آن را تعبیر کنیم. این است که می‌گویم برخی خواب ها پیچیده‌ترند و همه آن‌ها مثل دیدن خورشید در خواب نیست.

آقای فکرت پرسش‌هایی را درباره وحی طرح کرده‌اند از جمله این‌که اگر به همه انسان‌ها امکان وحی رسیدن هست، پس باید آنها هم احساس مأموریت کنند و به هدایت انسان‌ها بپردازند. و این‌که آیا در وحی پیامبر خطا راه دارد و اگر دارد چگونه با نقش هدایت‌گری پیامبر قابل جمع است؟

مشکلی در این مورد پیش نمی‌آید. لزوماً این‌طور نیست که هرکس وحی‌ای داشت، احساس مأموریت هم داشته باشد. در جاهای دیگر این را توضیح داده‌ام. و در مورد خطا در وحی و رابطه‌اش با هدایت، باید بگویم مشکلی وجود ندارد. زیرا هدایت‌گری پیامبر در اموری است که در آنها خطا نمی‌کند. در مسائلی که مربوط به هدایت نیست ممکن است خطا کند. به‌فرض که خود ایشان ندانند که آیا خورشید به دور زمین می‌گردد یا برعکس، و آیات قرآن هم دالّ بر حرکت خورشید باشد. مادامی که این‌ها به استخدام تعلیم توحید و خالقیت الهی درآیند، خللی در هدایت پدید نمی‌آورند.

آقای فکرت مـــی‌گویند نظریّه‌ی رؤیاهای رسولانه‌ی سروش کـــه قرآن را «جوشیده از درون محمّد» می‌انگارد و در پرتو آن سعی دارد صفاتِ خبریه‌یی را که در قرآن به خدا نسبت داده شده

است، منطقاً توجیه کند، به اهل تشبیه نزدیک‌تر است تا تنزیه‌گرایی که معتزلیان قدیم بزرگ‌ترین مبلّغ آن بودند.

ایشان اشتباه می‌کنند. مطابق نظریه محیّ‌الدین عربی ما نه اهل تشبیه محض باید باشیم و نه اهل تنزیه محض. او دو بیتی مشهوری دارد:

وَ ان قُلتَ بالتَنزیه کُنتَ مُقَیِّداً
وَ اَن قُلتَ بالتَشبیهِ کُنتَ مُحَدِّداً
وَ اَن قُلتَ بَالاَمرَینِ کُنتَ مُسَدِّداً
وَ کُنتَ اماماً فی المَعارِفِ سَیِّداً[1]

می‌گوید اگر هر طرف را برگیری به‌نحوی خداوند را مقیّد کرده‌ای. لذا خداوند برتر از تشبیه و تنزیه است. حتی تنزیه هم مانند تشبیه حدّی بر خداوند نهادن است. این سخن خود محیّ‌الدین است. مولانا هم می‌گوید خداوند برتر از اضداد است. هرجا شما با دوگانگی و تضاد مواجه شوید، خداوند هیچ‌یک از دو طرف ضدّین نیست، بلکه برتر از آنها می‌نشیند. به همین دلیل پاره‌ای از عرفای ما، چون قاضی سعید قُمی، گفته‌اند خداوند از وجود و عدم هم برتر است، چون این‌ها هم نقیضین‌اند.

در انجیل آمده است که در روز قیامت خداوند به بندگانش می‌گوید من از شما متشکرم. به شما پاداش می‌دهم، زیرا وقتی من مریض بودم به عیادتم آمدید. من بینوا بودم به کمک من شتافتید. آنها می‌گویند خدایا تو کی بینوا بودی، کی بیمار بودی؟ و خدا می‌گوید وقتی شما به کمک بندگان من رفتید که بینوا بودند و احتیاج به کمک

۱. *فصوص الحکم*، فصّ کلمه نوحیه

داشتند، گویی به من کمک کردید. این مطلب در روایات اسلامی هم آمده است و مولانا هم آن را ذکر می‌کند. این بدان معناست که آدمیان چنان به خدا نزدیک می‌شوند که عیادت‌شان عیادت خداست. مریض شدن‌شان در حکم مریض شدن خداست. این قرب مجازی نیست، بلکه حقیقی است. پس می‌بینیم که هم تشبیه داریم و هم تنزیه. هم خدا برتر از خلایق است و همچنان در عالم می‌نشیند که به قول حلاج به‌صورت خورندگان و نوشندگان درمی‌آید:

سُبحانَ من اَظهَرَ ناسوتَه
سرَّ سَنا لاهوته الثّاقبَ
حَتّی بَداً فی خَلقه ظاهراً
فی صورهٔ الآکِل وَالشّارِب

وحی‌ای که من از آن سخن می‌گویم، جوشیده از درون پیامبر است، پیامبری که چنان از خداوند پر است که سخنان او در حکم سخنان خداوند است. و این پر شدن هم مجازی نیست، حقیقی است. یعنی او حقیقتاً گاه تجلّی اوصاف الهی می‌شود. البتّه مراد این نیست که پیامبر در سراسر عمر یک حالت داشته است. ایشان دچار قبض و بسط هم می‌شده‌اند؛ گاه خالی می‌شده و گاه پر. امّا هنگام وحی قطعاً پر از خدا بوده است، چون قطعه آهنی که در کوره آتش صفت آتش گرفته است. این تشبیه نیست، بلکه ذوب شدن در کوره الوهیّت است.

پس سخن ما جمع بین تشبیه و تنزیه و فراتر رفتن از این دو است (چیزی شبیه aufhebung هگل) همان چیزی که ابن‌عربی هم گفته است. قصّه شیرین ذوب شدن در کوره الوهیت را از مولانا هم بشنوید:

رنگ آهن محو رنگ آتش اســــت
زآتشی می‌لافد و خامُش وشســــت
چون به سرخی گشت همچون زرکان
پس اناالنارست لافش بی‌زبـــــــان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشـــــم
گویدت من آتشم من آتشـــــــــم
آتشم من گر تو را شکّ است و ظنّ
آزمون کن دست خود بر من بـــزن
آتشم من بر تو گرشد مشتبـــــه [...]
روی خود بر روی من یک دم بنـــه...
آتش چه؟ آهن چه؟ لب ببنــــــــد
ریشِ تشبیهِ مشبّه را مَخنــــــــــد[1]

فرامرزی: بسیار متشکرم از این‌که در این گفت و گو شرکت کردید.

۱. مولوی، مثنوی معنوی، دفتر دوم، ابیات ۱۳٤۹ ـ ۱۳۵۳ و ۱۳۵٦

ضمیمه

نقد اول آیت‌الله سبحانی به کلام محمد(ص)

در اوج اسلام‌ستیزی غربیان، که دیروز رسانه‌های هلندی، و امروز رسانه‌های دانمارکی جلودار آن هستند، گزارش می‌رسد که گروهی در کشور دوم، از طریق هنرهای تجسمی به اسلام‌ستیزی برخاسته و می‌خواهند از طریق کاریکاتورهای موهن و نمایش فیلم، پیامبر و قرآن را در انظار جهانیان نازیبا سازند، در چنین شرایط و اوضاع، مصاحبه‌ای از آقای عبدالکریم سروش خواندم که در سایت «آفتاب نیوز» به تاریخ ١٤ بهمن ٨٦ به نقل از رادیو هلند، بخش عربی، و ترجمه فارسی آن در رادیو زمانه آمده بود. من نمی‌توانم بدون دلیل قاطع بگویم آنچه در این مصاحبه خواندم نظریه صد در صد خود اوست، ولی سکوت او را می‌توانم گناهی نابخشودنی در مقابل این گزارش به‌شمار آورم. در شرایطی که ملحدان غرب کمر به اسلام‌ستیزی و منزوی ساختن مسلمانان بسته‌اند، فردی که در محیط اسلامی و در میان علما و دانشمندان پرورش یافته و مدت‌ها سخنان او زینت‌بخش رسانه‌های ایرانی بوده، سخنانی به زبان آورد که

نتیجه آن این است که قرآن موجود، ساخته و پرداخته ذهن پیامبر است! و پیـــامبر در آفرینش قرآن، نقش‌محوری داشته است!

در آذرماه ٨٤ نامه سرگشاده‌ای به آقای سروش نوشته و در آنجا لغزش‌های او را در مسئله امامت و خلافت گوشزد کردم و بار دیگر از او درخواست نمودم که به آغوش ملت اسلامی و بالأخص علماً و حوزه‌های علمیه باز گردد و بداند که این نوع سر و صداها و هیاهوها زودگذر است و به‌سان موج دریا، پس از اندی خاموش می‌شود، و آنچه باقی می‌ماند، همان حق و حقیقت است و تصور می‌کردم که این نامه پدرانه درباره او مؤثر افتد. کسانی که این نامه را خوانده بودند، از نگارش آن، اظهار رضایت می‌کردند، ولی مصاحبه او درباره قرآن، بر تأسف و تأثرم افزود، و با خود فکر کردم که زاویه انحراف روز به روز بیشتر می‌شود و این سؤال به ذهنم رسید که چه عاملی در کار است که از این فرد دست‌پرورده حوزه و دانشگاه، چنین بهره‌کشی می‌کنند؟ او با آن چهره نورانی، و بیان شیرین، روزگاری مدرس نهج‌البلاغه بود. خطبه همام را به‌نحو دلپذیری تفسیر می‌کرد، چه شد که از این گروه این همه فاصله گرفت.

از این مقدمه بگذرم، و با نگارش این نامه و نقد اندیشه او، روزنه امید به اصلاح او را بار دیگر باز بگذارم، به امید آن که با خواندن این نامه، بار دیگر به آغوش امت اسلامی باز گردد.

مکتب شک یا «سوفیسم»

در قرن پنجم قبل از میلاد، در یونان باستان، گروهی به مکتب شک در همه چیز، حتی در وجود خود، و وجود خارج از خود روی آورده و افکار و عقاید عجیبی را از خود ارائه کردند. رشد اندیشه سفسطی

مدتی بر تفکر یونانی غلبه کرد، لکن به‌وسیله حکیمان و اندیشمنـــدان بزرگی مانند سقــراط و افلاطون و ارسطو به عمر آن خاتمه داده شد، زیرا مغلطه‌های آنان را آشکار ساخته و به بیماری سفسطه پایان بخشیدند. ارسطو با تدوین منطق، توانست یک نوع نظم فکری واقع‌گرایانه به بشر تقدیم کند. با این که اندیشمندان یاد شده خدمات ارزنده‌ای به تفکر بشری تقدیم نمودند، ولی چیزی نگذشت که مکتب دیگری به نام مکتب «لا ادری» به وسیله پیرهون (٣٦٥ - ٢٧٥م) پی‌ریزی شد و مکتب انکار واقعیات به مذهب شک مطلق تبدیل گشت، ولی آن نیز دیری نپایید و به تاریخ پیوست.

فلاسفه اسلام مانند شیخ‌الرئیس و پس از آن صدرالمتألهین دراین باره سخنان شیوایی دارند که علاقه‌مندان می‌توانند در این مورد به کتاب *شناخت در فلسفه اسلامی* از این قلم مراجعه کنند. در خیزش اخیر غرب، بار دیگر مکتب تشکیک به صورت‌های «علمی نما» ظاهر گشت و همت گروهی از فلاسفه غرب، براین شد که به جای این که بربنای رصین فلسفه، طبقه‌ای بیفزایند، کوشش کردند که بار دیگر همه این بنا را فرو ریزند و هنر آنان این شد که همه‌جا در شک و تردید سخن بگویند و به قول فروغی «هنر فیلسوفان انگلیسی جز این نبود که بنای رفیع فلسفه را که تا آن زمان برپا شده بود فرو ریزند، بی‌آن‌که چیزی به آن بیفزایند».

جای سخن نیست که شک، گاهی گذرگاه یقین است و تا انسان شک نکند به یقین نمی‌رسد ولی شکی زیباست که پل یقین باشد و به اصطلاح گذرگاه باشد نه اقامتگاه، ولی متأسفانه شک این گروه اقـــامتگاه است، نه معبر و گذرگاه. بیماری دیگری که زاییده همین تفکر شک‌گرایی است، طرح نظریه، بدون این‌که کوچک‌ترین دلیل

و برهان، به همراه آن باشد، و هرگاه سؤال شود دلیل شما بر این گفتار چیست؟ می‌گوید: I think (من فکر می‌کنم). اما شما چرا چنین فکر می‌کنید؟ به چه دلیل؟ سؤال از دلیل و برهان ممنوع است! شیخ‌الرئیس می‌فرماید: هر فردی گفتار کسی را بدون دلیل و برهان بپذیرد، او از فطرت انسانی منسلخ شده است، ولی متأسفانه این بیماری (طرح نظریه بدون دلیل) آن هم با یک رشته سخنان حماسی به‌تدریج گسترش پیدا کرده در حالی که منطق قرآن این است: «قُلْ هاتُوا بُرْهانكُمْ». جناب سروش در آن بحث پیشین (بحث امامت و خلافت) درباره امامان بی‌مهری کردند، ولی در این‌جا گام فراتر نهاده به‌حریم وحی و قرآن بی‌مهری ورزیده‌اند، و من از خدا می‌خواهم که وی در این حد توقف کند و گام فراتر ننهد، که مبادا سعادت اخروی او (که قطعاً خواستار جدی آن است بیش از این به خطر بیفتد).

خلاصه نظریه

حقیقت این است که او در بیان نظریه خود دچار اختلاف و تناقض‌گویی می‌شود و نمی‌توان اطراف آن را در نقطه‌ای و به صورت نظریه واحدی گردآورد و به اصطلاح آن چنان به نعل و به میخ می‌زند که اگر به نقطه‌ای اعتراض شود، بتواند از آن بگریزد. اینک سخنان او را در چند فراز نقل می‌کنم.

۱. تجربه‌ای به‌سان تجربه شعرا

دکتر سروش می‌گوید: وحی، الهام است و این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند، هرچند پیامبر آن را در سطح

بالاتری تجربه می‌کند، و در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعاره شعری می‌فهمیم، چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است وحی بالاترین درجه شعر است.

تحلیل

این نظریه، نظریه جدیدی نیست، بلکه همان است که مشرکان مکه، قرآن را از این راه تفسیر می‌کردند و می‌گفتند: همان‌طور که امرؤ القیس در پرتو الهام، معانی و الفاظ را می‌آفریند، محمد نیز از همین طریق، آفریننده معانی و الفاظ آیات است. مسلماً مقصود آنان از شعر، شعر منظوم نیست، بلکه یافته و تخیلات انسان از طریق تفکر چه در قالب نظم و چه در قالب نثراست. قرآن این نظریه را از آنان نقل می‌کند و به نقد آن می‌پردازد:

«وَ یَقُولُونَ أإنّنا لتارکُوا آلهتنا لشاعرٍ مَجْنُون» (صافات: ٣٦). می‌گویند: «آیا ما خدایان خود را به‌خاطر یکً شاعر دیوانه رها می‌کنیم؟!» و نیز می‌فرماید:«أمْ یَقُولون شاعر نتربّص به رَیب المَنُون» (طور: ٥٢). «می‌گویند: او شاعر است و ما در انتظار مرگ او هستیم».

و گاهی قرآن را از سه راه توجیه می‌کردند و آن را ساخته فکر پیامبر دانسته، گاهی می‌گفتند: افکار پراکنده است و گاهی می‌گفتند به خدا دروغ بسته و سرانجام می‌گفتند: شاعری است که تخیلات خود را در این قالب‌ها ریخته است: «بَلْ قالُوا أضْغاثُ أحلام بَل افتراهُ بَلْ هُوَ شاعرٌ» (انبیا: ٥). «بلکه می‌گفتند: افکار آشفته‌ای است، بلکه آن را به‌دروغ ساخته و پرداخته است، بلکه او شاعری بیش نیست». قرآن در نقد این نظریه می‌گوید: «وَمَا هُوَ بقَول شاعرٍ قَلیلاً ما تُؤْمنُون» (حاقه: ٤١). آن سخن شاعری نیست، شماَ اندک ایماًن می‌آوریدَ. و در آیه دیگری

می‌فرماید: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشعْر وَما یَنْبَغی لَهُ إنْ هُوَ إلاّ ذکرٌ وَ قرآن مُبین» (یس: ٦٩) «ما به او شعر نیاموختیم و سزوار او هم نیست، و آن جز یادآوری و قرآنی آشکار نیست».

بالأخره آنان، پیامبر را با شعرا در یک صف قرار داده بودند، محتوای نظریه مورد بحث نیز بیش از این نیست، هرچند کلمهٔ «در سطح بالاتری» را به آن افزوده است، ولی مجموعاً از یک منشأ سرچشمه می‌گیرد. اگر می‌گوید: شعرا از خود الهام می‌گرفتند ولی پیامبر از مقام ربوبی الهام می‌گرفت، در این صورت، عطف این دو به هم، عطف مباین به مباین است و در نتجیه تشبیه مخّل و ناروا می‌باشد. از این بگذریم، بالأخره این نظریه چه دلیلی دارد؟ آیا شاهدی هم بر آن دارید؟ متأسفانه این مصاحبه، سرتاسر، طرح یک رشته تصورات و مفاهیم است، بی‌آن که برای اثبات آن دلیلی اقامه شود. اگر واقعاً قرآن در حد یک اندیشه شعری هرچند در سطح بالاتر است، پس چرا تحدّی کرده ولو با آوردن یک سوره؟ کدام شاعر در طول عمر خود، تحّدی می‌کند و می‌گوید: احدی نمی‌تواند تا روز رستاخیز غزلی مانند غزل‌های من بیاورد؟ در اینجا باز می‌توان به صاحب این نظریه گفت: همین تفسیر و توجیه شما درباره قرآن جز یک نوع تجربه شعری چیزی دیگری نیست، یعنی نفس شما این اندیشه را پرورش داده و بر صحفه ذهن آورده و بر نوک قلم و سر زبان جاری ساخته است، بی‌آنکه واقعیتی در پشت آن نهفته باشد. اگر واقعاً شعر و شاعری و آنچه در این ردیف است، فاقد ارزش جادوانه است، سخن شما نیز از همین سنخ است.

۲. پیامبر آفریننده و تولیدکننده قرآن است

در مورد دیگر می‌گوید: استعاره شعر، به توضیح این نکته کمک می‌کند، پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است، اما در واقع یا «حتی بالاتر از آن، در همان حال شخص پیامبر همه چیز است، آفریننده، تولیدکننده، بحث درباره این که این الهام از درون است یا از برون، حقیقتاً این‌جا موضوعیتی ندارد، چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و بیرون نیست».

تحلیل

این کلمات و جمل می‌رساند که صاحب‌نظریه، قــرآن را تجــلّی شخصیت درونی پیامبر(ص) می‌داند که در اصطلاح به آن «وحی نفسی» می‌گویند. توجیه وحی در مورد پیامبران از طریق مسئله تجلی شخصیت باطن، نخست از طرف گروه‌های تبشیــــــری یعنی کشیشــــــان و خاورشنــاسان اظهار شد و بیــش از همه خاورشناسی به نام درمنگهام در این‌باره گردوخاک کرده است. وی با تلاش‌های کودکانه‌ای می‌خواهد برای قرآن، منابعی معرفی کند که یکی از آنها تجلّی شخصیت درونی است. او درباره نظریه خود چنین می‌نویسد: «عقل درونی محمد و یا به تعبیر امروز شخصیت باطنی او به بی‌پایگی آیین شرک، پی‌برده بود. او برای رسیدن به مقام نبوت به پرستش خدا پرداخت و در غار حرا برای عبادت، خلوت نمود و در آن جا ایمان و وجدان او به درجه‌ای بلند رسید و افق افکارش وسیع، و دید بصیرتش دو چندان شد. در این مرحله آن‌چنان نیرومند شد که برای هدایت مردم، شایستگی پیدا کرد. او پیوسته در فکر و اندیشه بود تا آنگاه که یقین کرد: این همان پیامبری می‌باشد که خداوند او را برای هدایت بشر برانگیخته است. این آگاهی‌ها بر او چنان وانمود می‌شد که از آسمان بر او نازل می‌شود و این خطاب را

خداوند بزرگ به وسیله جبرئیل برای او می‌فرستد.» (وحی محمدی، ص ٨٦) آنچه احساس شاعران را از احساس پیامبران، جدا می‌سازد، همان است که آقای سروش برای آن موضوعیتی قائل نشده است. شاعران منبع الهام را درون، و انبیاء، منبع الهام را برون از خود می‌دانند، ولی متأسفانه این بزرگ‌ترین نقطه تفاوت را ایشان بسیار سهل و آسان گرفت و گفت: «بحث درباره این که آیا این الهام، از درون است یا از برون، حقیقتاً این‌جا موضوعیتی ندارد»، در حالی که نقطه بارز تفاوت این دو الهام در همین است. افرادی که در مسائل فلسفی و عرفانی دست توانایی ندارند، نمی‌توانند مرز این دو نوع الهام و دو نوع احساس را از هم جدا سازند، لذا همان مشرکان عصر رسول خدا نیز به‌خاطر عدم توانایی در درک تفاوت این دو نوع احساس، با خود فکر می‌کردند که چگونه ممکن است فردی از برون خود، الهام بگیرد و مأمور هدایت مردم شود. قرآن این اندیشه را از آنان چنین نقل می‌کند: «أكانَ للنّاس عَجباً أن أوحَيْنا إلى رَجُل منْهُمْ أنْ أنْ أنذر النّاسَ وَ بَشّر الّذينَ آمَنُوا أنّ لَهُمْ قَدَمَ صدق عنْدَ رَبّهمْ قَالَ الكافرونَ إنّ هذا لَسَاحرٌ مُبينٌ» (یونس:٢) «آیا برای مردم مایهٔ شگفت است که بر شخصی از خود آنان وحی فرستادیم تا مردم را هدایت کند؟ و به گروه‌های با ایمان بشارت بده که در درگاه الهی سابقه نیک و راست دارند، ولی افراد کافر او را ساحر و جادوگر می‌خوانند». گروه‌های مخالف برای مبارزه با «وحی محمدی» در تمام اعصار، توجیه‌ها و تصورهایی داشتند ولی ماهیت توجیه‌ها و تفسیرهای باطل در تمام زمان‌ها یکی بود. چیزی که هست، در عصر حاضر، همان تهمت‌ها و ناسزاها، همان توجیه‌ها و تفسیرهای بوجهلی و بوسفیانی، تغییر قیافه داده و به‌صورت کالای نو و به عنوان یک تحقیق علمی عرضه شده است.

۳. مفاهیم از خدا، و الفاظ از پیامبر

صاحب نظریه در عبارت‌های پیشین، از طریق اجمال و تفصیل، قرآن را تولید خود پیامبر و پیامبر را آفریننده قرآن دانست. اما در همین مصاحبه در جای دیگر می‌گوید: «پیامبر به‌نحو دیگری نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی‌توان به‌همان شکل به مردم عرضه کرد، چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورأی کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد». وی در این نظریه، مفاهیم و معانی را از جانب خدا دانسته، ولی شکل و صورت را آفریده خود پیامبر می‌شمارد. و در نتیجه بخشی از اعجاز قرآن را که در زیبایی الفاظ و استواری تعبیر نمایان می‌شود، انکار ورزیده و فقط معانی را از جانب خدا دانسته است. بنابراین قرآن کار مشترکی میان خدا و پیامبر است، زیرا معانی از جانب خدا و صورت از جانب پیامبر می‌باشد، تو گویی یک شرکت سهامی است که سرمایه از جانب خدا و صورت‌سازی از جانب پیامبر است. اکنون باید پرسید که این نظریه نازل‌تر از نظریه نخستین است؟، در آن‌جا همه چیز از آن رسول خدا بود، جز یک رابطه ضعیف با خدا، ولی در این‌جا معانی بی‌صورت از جانب خدا و صیاغت و صورت از جانب پیامبر! و نیز باید پرسید: دلیل شما براین مشارکت چیست؟ آیا خدای قادر بر انزال مفاهیم، قادر بر صورت‌سازی نیست؟ از این گذشته، خود قرآن برخلاف این نظریه گواهی می‌دهد، زیرا کراراً به پیامبر امر می‌کند: چنین بگو مثلاً: «قُلْ هُوَ الله أحَد» یعنی مفاهیم و صور هر دو از جانب خدا است.

٤. شرایط حاکم بر زندگی پیامبر، تولیدکننده قرآن است

صاحب این نظریه گاهی، خود پیامبر را مستقلاً تولید کننده قرآن می‌داند و می‌گوید: او همه چیز است، و نقش‌محوری دارد، و گاهی نوعی مشارکت بین خدا و پیامبر را مطرح می‌کند، اما گاهی هم می‌خواهد بگوید شرایط حاکم بر زندگانی پیامبر، تولیدکننده این مفاهیم و افکار و معانی است و به تعبیر دیگر، زمان را آفریننده این محصول (قرآن کریم) می‌شمرد و می‌گوید: «تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش در آن نقش دارند. اگر قرآن را بخوانید حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح، در حالی که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی... این جنبهٔ کاملاً بشری وحی است». اکنون سؤال می‌شود: او در این تعبیر می‌خواهد قرآن را کتابی صد در صد بشری معرفی کند و به‌سان دیگر مؤلفان قلمداد کند که شرایط حاکم بر زندگانی آنان در نگارش و تعبیر آنان کاملاً مؤثر می‌باشد و به تعبیر دیگر تمأیلات و فرهنگ‌ها، در تدوین آن کاملاً مؤثر بوده است. اگر واقعاً چنین است، پس چرا خدای محمد(ص)، همه آنها را نفی می‌کند و عاملی جز وحی را در آفرینش قرآن مؤثر نمی‌داند و می‌فرماید: «وَما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوی * إنْ هُوَ إلاّ وَحْیٌ یُوْحی * عَلَّمهُ شَدیدُ الْقُوی» (نجم: ٣ ـ ٥) «او هرگز از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید و آنچه می‌گوید سروش غیبی است که در اختیار او گذارده شده است و موجود نیرومندی (فرشته وحی) به او آموخته است». دم زدن از این که قرآن کتاب بشری است، با صدها آیه قرآنی در تضاد است. اینک برخی از این آیات: ١ـ «ولو کانَ من عند غیرالله لوجَدوا فیه اختلافاً کثیراً» (نساء: ٨٢) «اگر از جانب غیرَ خدا بَود، در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند».

۲ـ «کتاب انزلناه الیک لِتُخرجَ الناسَ منَ الظُلمات الی النور» (ابراهیم:۱) «قرآن کتابی است که ما آن را فرو فرستادیم تا مردم را از تاریکی‌ها به‌روشنی وارد سازی». ۳ـ «انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون» (یوسف: ۱۲) «ما آن را به صورت قرآن عربی فرو فرستادیم تا بیندیشید». ٤ـ «و کتابٌ انزلناه مبارکٌ» (انعام: ۹۲) «این کتاب مبارکی است که ما آن را ارسال کردیم». با این گفتار صریح چگونه آن را کتاب بشری تلقی کنیم و آن را ساخته بشر بدانیم، در حالی که در صداقت و راست‌گویی محمد امین(ص) کسی تردید ندارد.

برداشت‌ها و اطلاعات نادرست

ما در این‌جا به تبیین اصل نظریه ایشان پرداختیم که به‌چهار صورت مختلف بیان می‌کند، بدون این‌که دلیلی بر نظریه خود بیاورد، و خود تناقض، روشن‌ترین گواه بر بی‌پایگی آن است. ولی در کنار این نظریه، یک رشته شطحات و سخنان نابرازنده نیز دارد که به‌صورت گذرا به آنها اشاره می‌شود:

۱ـ می‌گوید: «امروزه مفسران بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ، و قواعد عبادات خطاناپذیر نیست، آنها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شود، اشتباه کند. آنچه که قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید لزوماً نمی‌تواند درست باشد، این مفسران، اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند چون پیامبر به سطح دانش مردم خویش فرود آمده است و به زبان زمان خویش سخن گفته است».

اکنون سؤال می‌شود: این کلمه «بیشتر» و «اغلب» که به‌کار می‌برد و مفسران اسلامی را به مطلب یاد شـــده متهم می‌سازد، کدام مفسران هستند که در طـــول چهارده قرن، به خطاپذیری قرآن در مسائل مربوط به زندگی اعتراف می‌کنند؟ آنان جز مشتشرقان و جز دنباله روهای آنان مانند رئیس قادیانی‌ها و متأثر از آنان مانند برخی از نویسندگان مصری کسی نیستند. از این گذشته، این تبعیض در خطا چه معنی دارد که پیامبر در ماوراء طبیعت صد در صد واقع‌گو و حقیقت‌نما باشد ولی در مسائل ملموس و عینی دور از حقیقت سخن بگوید؟ و اگر هم یک مفسر درباره آیه‌ای که مورد نظر اوست، سخنی گفته باشد، دلیلی بر همگانی بودن مطلب نیست. قرآن علم و دانش پیامبر را عظیم‌ترین فضل الهی می‌شمارد و می‌فرماید: «وَعَلَّمَكَ ما لَمْ تَعْلَم و کانَ فَضلُ الله عَلَيْکَ عَظيماً» (نساء: ١١٣) «خداوند آنچه نمی‌دانستی به تو آموخت و بخشش خداَ به تو بسیار بزرگ است». آیا دانشی که قرآن آن را عظیم می‌شمارد، چگونه در بخش دوم خطاپذیر می‌باشد؟

١. آنگاه گام فراتر نهاده و علم پیامبر را چنین توصیف می‌کند: من دیدگاه دیگری دارم. فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم عصرش درباره زمین، کیهان، ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است و این نکته خدشه‌ای به نبوت او وارد نمی‌کند، چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ. اکنون سؤال می‌شود: دلیل شما براین که او از این مسائل آگاه نبوده، و دانش او درباره این مسائل در حد همان دانش عرب جاهلی بوده است، چیست؟ ما، در این‌جا نمی‌خواهیم در مورد اعجاز علمی قرآن سخن بگوییم زیرا درباره اعجاز علمی قرآن، در کتاب *مرزهای اعجاز* به‌صورت گسترده، سخـــن گفتـــه‌ایم. پیامبر گرامی(ص) از طریق وحی و جانشین معصوم

او مانند علی(ع) در نهج‌البلاغه و فرزند او در صحیفه سجادیه از یک رشته حقایق علمی پرده برداشته‌اند که جهان آن روز و دیروز آن را تصور نمی‌کرد. زهی بی‌انصافی که این همه حقایق علمی را در این کتاب‌ها منــکر شویم و آن‌گاه عذر بیاوریم که او پیامبر بود نه دانشمنـــد، یعنی پیامبر بود و عالم نبود، پیامبر بود و آگاه از اسرار نبود.

اتهام به معتزله

از آنجا که صاحب نظریه، قرآن را تولید فکر پیامبر شمرده، به دنبال این می‌گردد که برای خود شریک و همراه پیدا کند. در این میان دیواری کوتاه‌تر از دیوار معتزله پیدا نکرده و این مطلب را به آنها نسبت می‌دهد و می‌گوید: «باور به این نیز که قرآن یک محصول بشری و بالقوه خطاپذیر است و در عقاید معتزله دایر به مخلوق بودن به‌طور تلویحی آمده است». البته معتزله، هرچند منقرض شده‌اند و چندان شخصیتی بارز از آنها باقی نیست، اما کتاب‌های آنان در اختیار همگان است. حاشا و کلاّ که آنها قرآن را مخلوق به معنای ساخته فکر پیامبر(ص) بدانند. اصولاً مسئله مورد بحث، در قرن دوم از طرف مسیحیان در دورۀ عباسی مطرح شد که آیا قرآن «قدیم» است یا «حادث»؟ گروهی بر قدمت قرآن و گروهی بر حادث بودن آن معتقد شدند. محدثان، قرآن را قدیم دانستند و معتزله حادث، زیرا قدیم بالذات منحصر به خداست و غیر او همه و همه حادث‌اند. و یکی از آنها قرآن است که فعل خداست و فعل خدا از حدوث جدا نیست. و اگر می‌گفتند مخلوق است، به معنای آفریده خدا است نه به معنای مختلق و ساخته فکر پیامبر، و لذا در روایات ما اصرار شده است که قرآن را نه قدیم بخوانند و نه مخلوق،

زیرا قدیم بخوانند، نوعی شرک است، مخلوق بخوانند، دشمن از آن سوء استفاده کرده و آن را به معنی مختلق و ساخته و پرداخته فکر پیامبر می‌دانند، و لذا مشرکان عصر رسول خدا(ص) همین تعبیر را به کار می‌بردند و می‌گفتند: «ما سَمِعْنا بهذا فی المِلّةِ الآخرةِ إنْ هذا إلاّ اختلاق» (ص: ۷) ما این سخن راَ در آیینی دیگر نشنیدیم وَ این جَز چیزی ساخته و پرداخته نیست.

اتهام به مولوی و عرفا

باز برای این که تنها نماند، به فکر افتاده که از مولوی مایه بگذارد و می‌گوید: «قرآن آیینه ذهن پیامبر است. آنچه در دل سخن مولوی مندرج است این است که شخصیت پیامبر، تغییر احوال و اوقات خوب و بد او همه در قرآن منعکس است». نسبت دادن آسان است ولی اثبات آن مشکل، در کدام بیت مولوی این نتیجه‌ای که او گرفته آمده است؟ در حالی که مولوی صدها بیت دارد که درست خلاف این را به صراحت بیان می‌کند، از جمله:

چون کتاب الله بیامد هم بر آن
این چنین طعنه زدند آن کافران
که اساطیر است و افسانه نژند
نیست تعمیقیّ و تحقیقی بلند

***

گرچه قرآن از لب پیغمبر است
هرکه گوید حق نگفت، آن کافر است
این همه آوازها از شه بود
گرچه از حلقوم عبدالله بود

تعیین تکلیف برای مسلمانان

او در پایان سخن برای مسلمانان امروز تعیین تکلیف می‌کند و می‌گوید: «وظیفه مسلمانان امروز این است که گوهر قرآن را به‌گذشت زمان ترجمه کنند». سؤال می‌شود: قرآنی که شما آن را کتاب بشری و خطاپذیر دانستید، چه نیازی دارد که به ترجمه و تفسیر آن به زبان روز بپردازیم؟ چه نیازی به این خطاپوشی هست؟ شما با معرفی قرآن به عنوان کتاب خطاپذیر و بشری، از جامعه اسلامی فاصله گرفتید، دیگر نیازی به نصایح شما نیست. آن کس می‌تواند نصحیت کند که در شمار این گروه بماند، ولی فردی که با گروهی وداع کند، جایگاه رهبری و راهنمایی و اندرزگویی خود را با این کار از دست داده است.

در پایان یادآور می‌شویم: بنده این نامه را با کمال تأثر و تأسف نگاشته‌ام ولی امیدوارم که این مصاحبه از او نباشد و مترجم یا مترجمان درست ترجمه نکرده باشند که در این صورت ایشان وظیفه دارد که اشتباهات آن را برطرف کند تا آب رفته به جوی باز آید. و نیز از صاحب نظریه درخواست می‌شود درباره «وحی محمدی» و شبهاتی که پیرامون آن از طرف خاورشناسان و دنباله‌روهای آنان مطرح شده است به کتاب *نقد بیست و سه سال* از این قلم مراجعه کنند. در آن کتاب به روشنی ثابت شده است که همه این توجیه‌ها و تفسیرها همراه با زرق و برق، تعبیر دیگری از داوری‌های عصر جاهلی است و در حقیقت، محتوا یکی و پوشش و شیوه بیان دو تا است. چیزی که هست عرب عصر رسالت به‌خاطر سادگی، نظر خود را برهنه مطرح می‌کرد، ولی دگراندیشان به‌همان اندیشه‌ها، رنگ علمی بخشیده و «سراب» را به‌صورت آب جلوه می‌دهند.

نقد دوم آیت‌الله سبحانی به کلام محمد(ص)

دانشمند محترم جناب آقای دکتر سروش
با اهداء سلام

نامه جنابعالی همراه با مصاحبه دوم که در برخی از روزنامه‌ها منتشر شده بود، به‌دستم رسید. برای این‌که در داوری، دچار لغزش نشوم دوبار آن را به دقت خواندم. لازم دیدم یک رشته تذکراتی را تقدیم کنم، امید است درباره آنها تأمل و دقت بیشتری فرمایید.

شکی نیست که شما پس از بازگشت از لندن به ایران، درآغاز انقلاب اسلامی، مبداء آثار نیک و سازنده‌ای بودید. کتاب *نهاد ناآرام* شما که در آن حرکت جوهری را به زیباترین بیان مطرح کرده‌اید، از ارزش بالایی برخوردار است. همچنین اثر دیگرتان به نام *دانش و ارزش* موجی درمیان علاقه‌مندان به مسائل فلسفی و کلامی پدید آورد و نیز تدریس نهج البلاغه از نظر اخلاقی اثر مثبتی داشت و پیوسته شما دردل علاقه‌مندان، جوانان و عالمان دینی جای

بازمی کردید. دوست عزیز شما که نامش را نمی‌برم، نقل می‌کـرد: هنگامی‌که جنابعالی در دبیرستان علوی درس می‌خواندید دفتری برای کارهای روزانه داشتید واگر ترک اولایی از شما سر می‌زد درآن دفتر یاداشت می‌کردید، تا بعداً جبران کنید و از این طریق بـه سـفارش علمای اخلاق درمورد «مشارطه ومراقبه» جامهٔ عمل می‌پوشاندید. بنابراین، باید در جستجوی علتی باشید که چرا آن قرب و منزلت، پس از مدتی قوس نزولی پیدا کرده است. باید دراین پدیده که در زندگی شما رخ داده است کاوش کنید و علت آن را به‌دست آورید. روی آوردن سیل جوانان روزی، و دوری جستن دوسـتان و محبـان، روز دیگـر، دو پدیده‌ای است که قطعاً بدون علت نخواهد بود.

علل فاصله گیری‌ها

۱. دوستان شما اززمانی به‌تدریج از شما فاصله گرفتند کـه شـما مساله «قبض و بسط شریعت» را مطرح کردید و درباره آن کتـاب مستقلی در چند صد صفحه منتشرکردید بـا ایـن‌کـه حـضوراً بـه جنابعالی عرض کرده بودم که این نظریـه بـا خاتمیـت ناسـازگار است، زیرا شریعت ثابت، اما فهم متغیر سبب مـی‌شـود کـه هـیچ گزاره یقینی در اسلام نباشد و همه اندیشه‌هایی که از قرآن، سنت، عقل وخرد به‌دست آورده‌ایم پیوسته لرزان بوده و به مـرور زمـان دگرگون گردد و این نکته را در یک مجلس طولانی در منزل آقای فاضل میبدی در حضور دوست عزیزتان آقـای رخ‌صـفت یـادآور شدم و درخواست کردم که در این مساله تجدید نظر کنید.

۲. طرح مساله «صراط‌های مستقیم» در مقابل قرآن که فقط بـه یـک صراط تکیه می‌کند و می‌گویـد «وهـذا صـراطی مـستقیما فـاتبعو

ولاتتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله» (انعام: ١٥٣) باز فاصله را زیادتر کرد و قلوب مملو از مهر و محبت به بیان و قلم شیرین شما را، از شما دور ساخت.

٣. روزگاری مساله حسن و قبح عقلی را مطرح کردید و از خود گرایش اشعری‌گری نشان دادید و نظرتان این بود که باید «حسن وقبح» را ازشرع گرفت، نه ازعقل، و آنچه قرآن و یا سنت متواتر بر زیبایی یا نازیبایی فعل صحه گذارده است، برای ما کافی است، دیگر نیازی به تحسین و تقبیح عقلی نیست. در انجمن فلسفه و حکمت، سه نوبت سخنرانی درباره حسن و قبح عقلی ایراد کردم و در آن‌جا یادآور شدم که اگر حسن و قبح عقلی را به کلی انکار کنیم حتی حسن و قبح شرعی نیز ثابت نمی‌شود، زیرا یکی از احتمالات این است که آنچه قرآن گفته، جدی نبوده و خلاف واقع بوده است. رفع این احتمال ازخود قرآن امکان‌پذیر نیست، زیرا همان شبهه به گفتار دوم نیز متوجه است، این‌جا است که باید از حسن و قبح عقلی بهره بگیریم و بگوییم که کذب و دروغ بر خداوند کریم که توانا و حکیم است، قبیح است و هرچه گفته است از صحت و استواری برخوردار است. به‌خاطر دارم که شما این بخش را پذیرفتید.

٤. خاتمیت و مرجعیت علمی امامان معصوم(ع) مطرح شد و دیدگاه شما این بود که مرجعیت علمی آنان با اصل خاتمیت سازگار نیست و در این مورد، نقدی حضورعالی ارسال شد و تاکنون پاسخ آن را دریافت نکرده‌ام، و همین نیز یکی از اسباب فراق و جدایی گردیده است.

٥. اخیراً نیز مسالهٔ تفسیر وحی به‌نحوی که بیان خواهد شد، مصداق این مثل شد که «گل بود و به سبزه نیز آراسته شد!» شما باید در علل فراق و جدایی بیش از این فکر کنید وگرنه حضرتعالی همان نویسنده توانا وگوینده شیوا سخنی بودید که همه شما را دوست داشتند و به شما اظهار علاقه می‌کردند.

٦. یکی از علل فراق و دوری، مطرح کردن سخنان دو پهلو است که موافق و مخالف برداشت‌های مختلفی از آن می‌کنند و برفرض آن‌که برخی از این نظرات حضرتعالی صحیح و پابرجا شد (و از نظر من صحیح نیست) مصداق گفتار الهی است که می‌فرماید: «باطنه فیه الرحمه وظاهره من قبله العذاب» (حدید: ١٣). ما در عصری زندگی می‌کنیم که عوامل گمراه‌کننده طیف جوان در آن از ماهواره‌ها گرفته تا فیلم‌ها، رادیوها، افکار و اندیشه‌ها وایسمهای نوظهور فراوان است و هر کدام ایمان جوانان ما را نشانه گرفته‌اند. درچنین شرایطی انتظار از آن تربیت شده و فارغ‌التحصیل دبیرستان علوی و شاگرد ممتاز شهید مطهری آن است که از هر نوع سخن گفتن دو پهلو که باورها را می‌سوزاند، بپرهیزید و اگر آن دفتر دوران نوجوانی را به همراه دارید، این ترک اولی‌ها! را در گوشه آن یاداشت بفرمایید. مثلاً اگر همه ما می‌گوییم قرآن کتاب حضرت محمد(ص) است، مقصود از آن این است که قرآن کتاب خداست که بر حضرت محمد(ص) نازل شده است، ولی شما این جمله را می‌گویید و پس از آن جملاتی را می‌آورید که برخلاف مقصود همگان است. می‌گویید: «پیامبر در آفرینش قرآن، نقش‌محوری دارد»، یا «روحیات پیامبر از شادی و غمگینی در کتاب او اثر گذاشته است»، و یا «برخی از آیات قرآن از فصاحت

و بلاغـت بـالاتری برخـوردار نیـست، و مربـوط بـه روحیـات و شجره‌ای است که این میوه از آن چیـده شـده اسـت!!». آیـا ایـن جمله‌ها ونکته‌ها به هرنحوی که توجیه کنـیم بـه ایمـان جوانـان کمـک می‌کند یا خرمن ایمان آنها را آتش می‌زند؟ جنابعالی انتظـار داریـد: ایـن نوع مسائل را برهنه و بدون دلیل مطرح کنیـد و دوسـتان شـما بـه‌سـان گذشته نسبت به جنابعالی اظهار علاقـه کننـد و اگـر از آنـان بـی‌مهـری دیدید گله کنید و بی‌مهری آنان را با دو شعر بدرقه فرمایید:

نمی‌کنم گله‌ای لیک ابر رحمت دوست
به کشتزار جگر تشنگان نداد نمـــــی
چرا به یک نی قندش نمی‌خرند آنکس
که کرد صد شکر افشان ازنی قلمـــــی

ولی دوستان در جواب شما می‌گویند:

تو خود گر کنی اختر خویش را بــــد
مدار از فلک چشم نیک اختــــــری را

از این تذکرات و یادآوری‌های خالصانه بگذرم و برگردم به مطالبی که در مصاحبه دوم و ناظر به نقد این جانب بیان فرموده‌ایـد و مـوارد مهـم آن‌ها را بررسی کنم:

١ــ حقیقت وحی دراین مصاحبه؟

واقعیت وحی در این مصاحبه در چند جمله بیان شده است که برخی را می‌آوریـم: الـف) «قـرآن میـوه شـجره طیبـه شخـصیت

محمد(ص) بود که به اذن خداوند ثمر بخشی کرد، توتی اکلها کل حین باذن ربها» این عین نزول وحی و تـصرف الهـی اسـت». در جای دیگر می‌فرمایید: «آن محمد(ص) کـه فاعـل و قابـل وحـی است، بشری است مؤید و مطهر و لذا (از کوزه همان برون تـراود که در اوست) و از شجره طیبه وجود او جز میوه‌ای طیب بر نخواهد خواست». در جای سومی می‌فرمایید «همین است معنـای آن کـه وحی و جبرائیل تابع شخصیت پیـامبر(ص) بودنـد و... قـوه خیـال پیامبر(ص) در فرایند وحی دخالت مـی‌کنـد... وشخـصیت بـشری تاریخی محمد(ص) در قرآن همه‌جا جلوه‌گر است». بـاز درجـای دیگر می‌فرمایید: «پیامبر اسلام(ص) در فرایند وحی موضوعیت دارد، نه طریقیت، و بشری است که قرآن بر او نازل و از او جاری شده اسـت و هر دو تعبیر، در مـتن قـرآن آمـده اسـت. دو قیـد *نـزول* و *بـشریت* در عمیق‌ترین لایه‌های وی نزول دارند و بدون توجه به این دو صفت مهـم نمی‌توان از وحی تفسیری خردپسند عرضه کرد».

تحلیل

ما به همین بخش‌ها ازسخنان جنابعالی بسنده می‌کنـیم، آن‌گـاه «وحی محمدی» (قرآن) را به داوری می‌پـذیریم تـا او در صـحت این تفسیر خرد پسند!!! قضاوت کند: قرآن این نظریه را بـه‌شـدت رد می‌کند. قرآن هرگز برای پیامبر نه موضوعیت قائل است و نـه کلام خدا را میوه درخت پیامبر(ص) می‌داند، «بلکه وحی قرآنـی» می‌گوید هرچه هست بدون دست خوردگی و بدون تصرف و بدون این‌که با افکار و اندیشه‌های بشری پیامبر(ص) آمیختـه شـود، زلال وحی را بر زبان او جاری ساخته است: «وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا

عَرَبِیاً» (شوری:٧)، «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ٢) «... وَأُوحِیَ إِلَیَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَکُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ...» (انعام: ١٩) «... وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن یُقْضَی إِلَیْکَ وَحْیُهُ...» (طه: ١١٤)، «... قلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا یُوحَى إِلَیَّ مِن رَّبِّی ...» (اعراف: ٢٠٣).

قرآن اصرار می‌ورزد که وحی الهی را از هر نوع آمیختگی به سخن غیرخدا حتی روحیات پاک ومتعالی پیامبر(ص) گرامی مصون بدارد، در حالی که شما برعکس آن اصرار می‌ورزید. به این آیات یاد شده در زیر توجه بفرمایید: «... وَلَوْ کَانَ مِنْ عِندِ غَیْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیهِ اخْتِلَافًا کَثِیراً ...» (نساء: ٨٢). خواهشمندم درکلمه «من عند غیرالله» دقت کنید. هرگاه قرآن میوه شجره طیبه است، قطعاً میوه از شجره متأثر خواهد بود. در این صورت، از حالت زلالی بیرون آمده و وحی الهی آمیزهٔ بشری پیدا خواهد کرد. لابد مصاحبه آقای کاردینال جان‌یوس تووان مسول گفتگو با مسلمانان در واتیکان را خوانده‌اید که می‌گفت: «من حاضر به گفت و گوی دینی با مسلمانان نیستم، زیرا آنان اصلی را پذیرفته‌اند که ما نپذیرفته‌ایم. آنان می‌گویند: وحی الهی بدون دست خوردگی و به‌صورت زلال بر قلب رسول خدا و آنگاه بر زبان او وارد شده و دست نخورده به‌دست آنها رسیده است. ولی نظریه شما که وحی الهی را میوه شجره طیبه وجود پیامبر می‌داند، هر چند این شجره را خدا کاشته باشد، سرانجام وحی را از حالت زلالی و دست نخوردگی بیرون آورده ورنگ بشری به آن می‌دهد. آیا گفتار شما شبیه سخن آن کاردینال نیست ؟ شما گفته‌اید: «ساده‌تر تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت، میوه می‌دهد و این میوه همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و

قندهایش مدیون و مرهون درختی است که ازآن برمی‌آید. درختی که درخاک ویژه‌ای نشسته و نور، غذا وهوای ویژه‌ای می‌نوشـــــد».
هرگاه وحی الهی میوه شجره طیبـه وجـود محمـدی(ص) باشـد، شخصیت اوحالت فاعلی وقابلی دارد، پس چرا بر مطلب یاد شده در زیر تأکید می‌کند: به پیامبر(ص) خطاب می‌کند: «لَا تُحَـرِّکْ بـه لسَانَکَ لتَعْجَلَ به، إنَّ عَلَیْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إنَّ عَلَیْنَا بَیَانَهُ» (قیامت: ۱۶ ـ ۱۹). حاصل مفاد آیات این است: ای پیامبر زبانت را به‌خاطر عجله برای خواندن قرآن حرکت مده، زیرا جمع‌آوری وخواندن آن بر عهده ماست، پس هرگاه آن را تـلاوت کردیم از خواندن آن پیروی کن، حتی بیان و توضیح آن بر عهـده ماست. هرگاه واقعاً معانی از خدا و صورت از پیامبر(ص) است، پس این همه نهی از عجله در قرائت، و امر به پیروی از تلاوت جبرائیـل چیست؟ هرگاه پیامبر(ص) با اختیـار و آگـاهی خـود، آنچـه را از وحی می‌گرفت، در این قالب می‌ریخـت، دیگـر شـتاب‌زدگـی در تلاوت آن، چه معنـی دارد و چـرا قـرآن مـی‌فرمایـد: از تـلاوت جبرائیل پیروی کن»؟ دقت در این آیات نشان مـی‌دهـد کـه زلال وحی با همان مفاهیم و الفاظ که از نظرحکیمان الهی نوعی تنـزل «غیب به شهود» است بر قلب رسول خدا(ص) فـرود آمـده وبـر زبان او جاری شده و هیچ فـردی در فاعلیـت قـرآن مـوثر نبـوده است. آیا با این وصف صحیح است که بگوییم «پیـامبر در وحـی نقش فاعلی داشته» و موضوعیت دارد. این نوع نظریه‌ها هر چند با نیت پاک عرضه شود، نتیجه آن کمک به کسانی اسـت کـه از مقـام وموقعیت وحی می‌کاهند تا کم کم به آن آب و رنگ بشری بدهند و سپس اندیشه‌های خود را در کنار اندیشه‌های وحی الهـی قـرار داده و به‌تدریج منزلت وحی الهی را کمرنگ سازند؟ جناب آقـای

سروش! شما «تجربه‌های دینی عارفان» را مکمل و بسط دهنده «تجربه دینی» پیامبر(ص) می‌دانید، و از این طریق مرز بین وحی نبوی را با وحی عارفان از میان می‌برید و در کتاب *تجربه دینی* حتی نوشته‌اید: «چون وحی، تجربه دینی است، و تجربه دینی درباره دیگرانسان‌ها نیز روی می‌دهد، پس تجارب دینی دیگر نیز، به فربهی و غنای دین می‌افزاید و با گذشت زمان، دین بسط و گسترش پیدا می‌یابد، از این‌رو تجربه‌های دینی عارفان، مکمل و بسط‌دهنده تجربه دینی پیامبر(ص) است و در نتیجه دین خدا رفته‌رفته، پخته‌تر می‌گردد. این بسط و گسترش در معرفت دینی بلکه در خود دین وشریعت صورت می‌گیرد». (تجربه دینی ـ ص ٢٨) بنابراین، آیین اسلام از اصول و فروع در طول این چهارده قرن فر شده و در نتیجه آمیزه‌ای است از تجربه نبوی، و تجربه عارفان. آیا واقعاً چنین است؟! با کمال ارجی که عرفان و عارف دارند اما شطحات برخی از عارفان را نقطه مقابل توحید قرآن می‌دانیم. آن‌جا عارف، جهان امکانی را عین خدا می‌داند و می‌گوید: «الحمدلله خلق الاشیاء و هو عینها» یا آن‌جا که مولوی، واجب و ممکن راپیش از بسط یک چیز می‌داند، که بعداً، میان آن دو جدایی فتاده است، چنانکه می‌گوید:

منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی‌سر و بی‌پا بودیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچو آب
چون به‌صورت آورآن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید ازمنجنیق
تا رود فرق از میان این فریق

من مایل به قلم فرسایی در این موارد نیستم، وگرنه تضاد تجربه نبوی ـ به اصطلاح حضرتعالی ـ با تجربه عارفان در مواردی فزون‌تر از آن است که در این نامه بگنجد.

۲ـ محمد(ص) بشر است:

در این مصاحبه حتی در عنوان آن بر بشر بودن پیامبر(ص) تأکید شده است، و این‌جای شگفت است. مگر کسی بشر بودن او را انکار کرده است؟ باید واقعیت پیامبر(ص) را در این جمله جستجو کرد که: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَ...» (کهف: ۱۱۰). این جمله از آیه برایَ پیامبر دو موقَعیت قایل استَ:

۱ـ بشری است مانند دیگر بشرها.

۲ـ بر او وحی می‌شود. بخش اول، جنبه اشتراک پیامبر ص با سایر انسان‌هاست و آن را می‌توان با اصول مادی‌گری تجزیه و تحلیل کرد. بخش دوم، جنبه وحیانی وغیبی است، وآن قابل اندازه‌گیری و تجزیه و تحلیل به وسیله ابزار وادوات مادی نیست، و به اصطلاح از مقوله «غیب» است، و درک کنه آن از توانایی انسان بیرون است، و باید به آن ایمان آورد، چنان‌که می‌فرماید: «الذین یُومنون بالغَیب...» (بقره :۳). اصولاً قرآن، مسائلی را به‌عنوان «شهادتَ» و «غَیب» مطرح می‌کند، هرچند هردو، نسبت به خدا شهود و شهادت است، اما نسبت به ما انسان‌های محدود، برخی شهود و برخی دیگر غیب است. یک رشته واقعیات از آن نظر غیب است که ما حس شناخت آن را نداریم، از افق اندیشه ما دور است، مانند جهان برزخ، قیامت، نبوت و وحی، باید این‌ها را با صفات آنها و نشانه‌های آنها شناخت، نه با جنس و فصل و نه با بیان کنه.

٣ـ مساله خطیب و بلندگو

شما اعتقاد و باور عمومی مسلمانان را دربـاره وحـی کـه بـه زلال بـــودن آن معتقدند و آن را از هر نوع آمیختگی به روحیات بشری بالاتر و برتر می‌دانند، تشبیه به خطیب و بلندگو نموده‌اید، و در ایـن زمینه می‌فرمایید: «تصویری که از محمد(ص) در ذهـن شـما اسـت، گویا تصویر خطیب و بلندگو یا ضبط صوت، جهت خطیب می‌گوید و بلندگو آن را پس می‌دهد، یعنی پیامبر(ص) چون بلندگو طریقیـت ابزاریت محض دارد». با کمال پوزش ما هرگـز مقـام ربـوی و مقـام رسالت را مانند خطیب و بلندگو نمی‌دانیم بلکه معتقدیم: «خـدا پیـام ده» و پیامبر(ص) «پیام‌آور» است. اما این پیام‌آوری بـا بلنـدگو بـودن فرسنگ‌ها فاصله دارد که هرگز نمی‌توان میان آن دو مشابهتی اندیشید و آن این‌که: این پیام‌آور باید از نظر کمالات روحی و معنوی بـه مراتبـی برسد تا گوش او علاوه بر حس مـادی، گـوش برزخـی پیـدا کنـد تـا صدای فرشته را بشنود. چشم او چشم برزخی گردد تا صـورت فرشـته را ببیند و از نظر قدرت روحی به جایی برسد که در عین این‌که در عالم ماده است، عالم غیب را شهود کند، اما نلرزد و نترسد و خود را نبـازد و وحی الهی را دریافت کنـد، و سـر سـوزن در آن تـصرف نکنـد و بـه پیروانش برساند، آیا موقعیت چنین فردی، موقعیت بلندگواست؟

٤ـ پیامبر و انتظار وحی

یکی از روشن‌ترین گواه‌ها بر این کـه مـسأله وحـی، میـوه وجـود پیامبر(ص) نبوده بلکه تاج افتخاری بر روح و روان او بوده این است که پیامبر(ص) در انتظار وحی می‌نشست. یهودیان به ایـن بهانـه کـه مسلمانان به‌سوی قبله آنان نماز مـی‌خواننـد، مـسلمانان را سـرزنش

می‌کردند و پیامبر الهی در این مورد انتظـار داشـت پاسـخ قطعـی از جانب خدا بشنود و پیوسته در انتظـار وحـی بـود، و رو بـه آسـمان می‌کرد، وروح وروانش با عالم بالا پیوند می‌خورد تـا در ایـن‌بـاره از طرف خدا وحیی پدید آید چنانچه می‌فرماید: «قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِکَ فِی السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّکَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...» (بقـره: ١٤٤) نگـاه‌هـای انتظارآمیز تو را به‌سوی آسمان (برای تعیین قبله نهایی) می‌بینم. اکنون تو را به‌سوی قبله‌ای که از آن خشنود می‌شوی می‌گردانیم، پس روی خود را به‌سوی مسجدالحرام کن و هر کجا که باشـید روی خـود را به سوی آن بگردانید. از یکی از عارفان بزرگ نقل فرمودید که جبرائیل را هم پیامبر(ص) نازل می‌کرد. ما بیش از ١٤سال در محـضر آن عـارف بزرگ درس خوانـدیم و اندیـشه‌هـای علمـی او را چـاپ و منـشتر کرده‌ایم. من خاطر ندارم که چنین جمله‌ای فرموده باشد، و اگـر هـم گفته، سخن او قبل و بعدی داشته که مقصود او را روشـن مـی‌کـرده وگرنه آن عارف سالک که در جهان اسلام، انقلاب عظیمی برپا کـرد برخلاف قرآن سخن نمی‌گوید. قرآن درباره نـزول فرشـتگان یـادآور می‌شود که نزول آنها به امر خدا است نه به امرپیـامبر(ص)، چنانکـه می‌فرماید: «وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّکَ...»(مـریم:٦٤)، جـز بـه فرمـان پروردگار تو نازل نمی‌شویم. و شاید مقصود آن عـارف بـزرگ ایـن است که بر اثر دعای پیامبر(ص) و درخواست او جبرئیـل شـرفیاب محضرش شد. در سال هشتم بعثت، مشرکان قریش بـا یهـود خیبـر تماس گرفتند و چون آنها را دانایـان شـرایع پیـشین مـی‌دانـستند، از نبوت حضرت محمد(ص) سوال کردند، آنان گفتند: سه مطلب را از

او سوال کنید، اگر پاسخی صحیح داد آن نشانه نبوت اوست. سه سوال آنان مربوط به اصحاب کهف و ذوالقرنین و روح بود، پیامبر گرامی(ص) درپاسخ به آنان در انتظار وحی نشست، نه این‌که فوراً میوه‌ای از شجره وجودش بچیند و درباره آنان سخن بگوید. لذا وحی الهی او را چنین مورد خطاب قرار داد: «یسالونک عن ذی القرنین قل سأتلوا علیکم منه ذکرا» (کهف: ۸۳). «ازتو درباره ذوالقرنین می‌پرسند، بگو به‌زودی بخشی از سرگذشت او را برای شما بازگو خواهم کرد». آنگه درباره سوال سوم فرمود: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»(اسراء:۸۵). «از تو درباره روح سوال می‌کنند، بگو: روح از فرمان پروردگار من است وجزاندکی ازدانش به شما داده نشده است». تصور می‌کنم این همه آیات که به‌درستی نظریه عموم مفسران گواهی می‌دهد برای اثبات آن کافی باشد. برگردیم به موضوع دیگر.

۵ــ پیامبر، نه دانشمند؟

جنابعالی در هر دو مصاحبه صریحاً و تلویحاً «پیامبر(ص) را نبی می‌دانید نه دانشمند». البته این از هم از همان سخن‌های دوپهلو است. جمله «نبی است» ترفیع مقام است، «نه دانشمند». نفی آگاهی او از علوم و دانش‌های انسانی است وگویا ناآگاهی او را چندان عیب نمی‌دانید!!، البته «نفی دانشمند» به این معنی که دانش، به‌سان دانش انسان‌های عادی زایده فکر او نیست، مورد پذیرش همگان است. اکنون مطالبی را تقدیم حضورتان می‌کنم: قرآن یادآور می‌شود که ما اسماء را به آدم آموختیم. مسلما مراد از اسماء، الفاظ و عبارات نیست، بلکه حقایق اشیاء است به‌گواه آن‌که می‌فرماید: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ

كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِی بِأَسْمَاءِ هَؤُلَـاء **إن كُنتُمْ صَادقِينَ**»(بقره: ٣١) سپس اسَماء را (عِلم اسرار آفرینش را) به آدم آموخت، سپس آن‌ها را به فرشتگان عرضه کرد و فرمود: «انبئونی باسماء هوءلاء ان کنتم صادقین» اگر راست می‌گویید نام‌های اینان را برای من بازگو کنید. دقت بفرمایید در دو کلمه ذیل: ١.«عرضهم». ٢.«باسماء هوءلاء». این ضمائر حاکی از آن است که اسرار را بر آدم عرضه کرد و او از حقایق اشیاء و اسرار آفرینش آگاه است. اکنون صحیح است که بگوییم: خاتم پیامبران، اشرف و افضل پیام‌رسانان و آن‌که شما درباره او چنین سروده‌اید: «بال در بال ملائک به تماشای رسولان / طایر گلش قدسی و تو خود عین مطاری» از بسیط‌ترین و پیش‌پا افتاده‌ترین علوم حتی علوم آن روز آگاه نبوده است. حدیثی را از *فصول‌الحکم* از «فص شیثی» چنین نقل کرده‌اید: «پیامبر اکرم(ص) اعراب را از دخالت در لقاح گیاهان و از گرده افشاندن از نخل‌های نر بر نخل‌های ماده منع می‌کرد، چون درختان کم‌بار شدند، به اشتباه خود پی برد و گفت: شما امور دنیایی را نیکوتر می‌دانید، و من کار آخرت را نیکوتر از شما می‌دانم». یادآور می‌شوم این حدیث در *صحیح مسلم* است، و محققان درباره این حدیث نقدی دارند و مخلص در کتاب *الحدیث النبوی بین الروایه والدرایه* در این مورد بررسی دارد که گویا به‌نظر شما نرسیده است.آیا مضمون این حدیث، با زندگی پیامبر(ص) تطبیق می‌کند؟ فرض کنیم پیامبر(ص) نه نبی بود و نه دانشمند، اما در هرحال در نقطه‌ای بزرگ شده است که سرسبد میوه‌های آنان خرما و بیشترین درختان آن‌جا را نخل‌ها تشکیل می‌داد، آیا می‌شود پیامبر(ص) از این سنت دیرینه الهی که عرب جاهلی از آن آگاه بود، آگاه نباشد؟ این به‌سان آن است که یک فرد بزرگ شده

در مازندران از سنت‌های الهی درباره مرکبات و برنج آگاه نباشد. شاگرد ممتاز پیامبر خاتم و اشرف خلایق، امیرمومنان علی ابن ابیطالب(ع) می‌گوید «سلونی قبل ان تفقدونی» مسلماً سخن او تنها مربوط به عوالم غیبی نیست، بلکه از گستردگی خاصی برخوردار است. آیا علی(ع) از چنین موقعیت علمی برخوردار بود واستاد بزرگوار برخوردار نبود؟! «ما لکم کیف تحکمون» تکامل یک بعدی عین نقص است. سخنان شما درباره تکامل پیامبر نسبت به عوالم غیبی اگر اغراق‌آمیز نباشد در حد اثبات کمال است. او به جایی می‌رسد که جبرائیل را توان همراهی با او نیست. او از نظر قرب به مرحله‌ای می‌رسد که فاصله او کمتر از آنچه تصور می‌شود بوده است. چگونه این پیامبر تکامل یافته در امور غیبی در جهان شهود در نازل‌ترین درجه قرار می‌گیرد و آگاهی او در علوم طبیعی و فلکی در حد عرب جاهلی می‌باشد. این تکامل یک بعدی، به‌سان این است که کودکی قلبش رشد کند اما مغزش و سایر اعضایش به‌همان حالت بماند. اگرواقعاً آگاهی پیامبر(ص) نسبت به جهان طبیعت در حد عرب جاهلی بود پس مضمون آیات یاد شده در زیر چیست؟ آیا عرب جاهلی از مضمون آیات آگاه بود؟ ۱.«وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (ذاریات: ٤٩) از هر چیز یک جفت آفریدیم شاید متذکر شوید. آیا عرب جاهلی از جفت بودن هر موجود طبیعی و هر ذره از ذرات جهان آگاه بود؟ ۲.«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ» (نمل: ۸۸) (کوهها را می‌بینی) و می‌پنداری که ساکن و جامدند ولی چون ابر در حرکتند این آفرینش خداوندی است که همه‌چیز را دوست و استوار آفریده است. او از کارهایی که شما

انجام می‌دهید مسلماً آگاه است. این آیه مربوط به حرکت کوه‌ها در همین جهان است نه در قیامت. به‌گواه این‌که می‌گوید «صنع‌الله» و مسلماً روز قیامت روز صنع نیست، روز ویرانی کوه‌ها است و شاید شما در *نهاد نا آرام* درباره این آیه سخن گفته باشید. ۳.«فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (معراج: ٤٠) (سوگند به پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌ها که ما تواناییم). آیا عرب جاهلی از تعداد آن مشرق‌ها و مغرب‌ها آگاه بود؟ ٤.«...يَخْلُقُكُمْ فِی بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّن بَعْدِ خَلْقٍ فِی ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ...» (زمر:٦) (او شما را در شکم مادران، آفرینشی بعد از آفرینش دیگر در میان تاریکی‌های سه گانه نمی‌بخشد). آیا عرب جاهلی از این نوع آفرینش آگاه بود؟ و همچنین آیه ١٤ از سوره مومنون که آفرینش انسان را در رحم ما در بیان می‌کند. این نامه گنجایش آن را ندارد که اعجار علمی قرآن را در این‌جا منعکس کنم و فکر می‌کنم مطالعات قبلی شما، نیز در این موضوع کافی باشد، ولی پیشنهاد دارم که حداقل کتاب *باد و باران* آقای بازرگان را مطالعه فرمایید تا روشن شود چگونه ایشان از آیات مربوطه به این دو پدیده اعجاز علمی قرآن را ثابت کرده است؟ ۵.«ما من حادث الا و هو مسبوق بماده ومده»، در مصاحبه آن عزیر به این قاعده فلسفی اشاره شد که هر حادثی پیش از حدوث مسبوق به ماده و زمان است و طبعاً وحی الهی نیز چون حادث است از این قادعه مستثنی نیست. بنابراین نمی‌توان وحی الهی را پیراسته از این دو دانست. این سخن از مؤلف گرامی *نهاد ناآرام* بسیار بعید است. قاعده یاد شده به شهادت برهان و دلیل و کلمات حکمیان اسلام مانند صدالمتالهین و محقق سبزواری و غیرهما، مربوط به حادث مادی است و ارتباطی به مجردات بالاخص مقوله علم و معرفت و بالاتر

از آن وحی الهی ندارد، چگونه این قاعده بر مجرد تطبیق شده و نتیجه هماهنگ با خواسته گرفته شده است.

٦ـ ناسازگاری ظواهر قرآن با علم بشری

از موضوعاتی که در مصاحبه خود مطرح کرده‌اید و در کتاب *بسط تجربه نبوی* نیز در این‌باره گفت و گو نموده‌اید، مسأله ناسازگاری ظواهر قرآن با علم بشری است. بسیار خوش‌وقتیم که تعبیر ظواهر قرآن را به‌کار برده‌اید، نه خود قرآن، و بهتر بود که می‌گفتید ناسازگاری برداشت‌های بشری ما از قرآن با علم بشری. اصولاً بین علم و وحی خطاناپذیر کوچک‌ترین تعارضی نمی‌تواند وجود داشته باشد اگر تعارضی به‌چشم بخورد یکی از دو علت زیر را دارد. ١.دانش بشری دانش تکامل‌پذیر و متحول و روبه رشدی بوده و هیچ‌گاه ثابت و صد در صد صحیح نیست. بنابراین آنچه ما امروز آن را علم می‌انگاریم ممکن است فردا تکامل یابد و یا تغییر کند وتعارض از بین برود. ٢. برداشت ما از وحی برداشتی ناقص بوده و نادرستی فهم ما مایه توهم تعارض شده باشد. از این دو جهت نمی‌توان بین این دو ناسازگاری اندیشید. مثلاً روزگاری داروینیسم و تکامل انواع مطرح گردید و لرزه بر اندام گروهی از افراد افکند که با خود فکر می‌کردند که نظریه تکامل انواع چگونه با خلقت مستقل آدم سازگار است ؟ زیرا طبق این اصل ریشه همه موجودات زنده به یک موجود تک سلولی برمی‌گردد که بر اثر تکامل، به‌صورت انواعی درآمدند ولی چیزی نگذشت که «داروینیسم» به «نئو داروینیسم» وآن‌گه به‌نظریه سومی به نام «جهش» یا «موتاسیون» تبدیل شد و تازه همگی فرضیه‌ای بیش نبوده و از نظر علمی ثابت نشدند، باش تا صبح دولتش بدمد. اکنون برمی‌گردیم به مواردی که شما آنها را

ناسازگاری قلمداد کردید و شاید قبل از شما دیگران نیز چنین فکری کردند. الف) مسأله هفت آسمان: درباره هفت آسمان و به تعبیر قرآن «سبع سماوات» مفسران سخنانی گفته‌اند ولی باید توجه نمود که قرآن درحالی که از هفت آسمان سخن می‌گوید ولی هرآنچه را در چشم‌انداز بشر قرار گرفته آسمان دنیا می‌داند و در این صورت آن شش آسمان در قلمرو رویت بشر امروز نیست، چنان‌که می‌فرماید «وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ...» (ملک: ۵) ما آسمان نزدیک‌تر را با چراغ‌هایی آراستیم و آنها را از رخنه شیاطین حفظ کردیم. بنابراین، از نظر قرآن آسمان‌های دیگر از چشم ما پنهان است و به امید این‌که دانش بشر پیش رود و از آنها هم چیزی را در اختیار بگذارد. این حقیقت در صورتی روشن می‌شود که قرآن عالم ماده و بالاخص عالم بالا را پیوسته درحال گسترش می‌داند، یعنی پیوسته بر عرض و طول جهان افزوده می‌شود و هرچند برای ما ملموس نباشد، چنانکه می‌فرماید: (والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون)، (ذاریات: ۴۷)، (ما آسمان را به‌قدرت بنا کردیم و همواره آن را وسعت بخشیدیم). با توجه به این دو آیه شناخته نشدن بیش از یک آسمان به وسیله علم امروز گواهی بر نفی آسمان‌های دیگر نیست). ب) مس شیطان یکی از نقاط ناسازگاری ظواهر قرآن با علم امروز است که دیوانگی را معلول مس شیطان می‌داند و شما در این مورد آورده‌اید: آیت‌الله طالقانی پا را فراتر می‌نهد و در پرتوی از قرآن، در تفسیر آیه «... **الَّذِي** يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ... » (بقره: ۲۷۵) آشکارا می‌گوید، دیوانگی را ناشی از تماس و تصرف جن و شیطان دانستن از عقاید اعراب جاهلی بوده و قرآن به زبان قوم سخن گفته است و این رأیی است که پاره‌ای از مفسران جدید عرب هم اظهار داشته‌اند. اولاً، مرحوم طالقانی در تفسیر این آیه سه احتمال نقل کرده است. الف) دیوزدگی

و دچـار بیمـاری صـرع و اخـتلات روانـی ناشـی از آن شـدن. ب) میکروبی که در مراکز عصبی نفوذ کرده است. ج) منـشاء وسوسـه و انگیزنده اوهام و تمنیات. از این سه احتمال آنچـه بـر حـسب ظـاهر کلام، مورد قبول مرحوم طالقانی است، همـان احتمـال سـوم اسـت، به‌گواه عبارت‌هایی که قبل از احتمال یـاد شـده، آورده اسـت. اینـک عبارت‌های وی: «چون رباخوری، انحـراف از مـسیر انـسانی و طبیعـی است، رباخوار دچار خـبطزدگـی در اندیـشه و آشـفتگی مـی‌شـود... وخوی کینه‌تـوزی و بداندیـشی نـسبت بـه مـردم نیـز در او راسـخ می‌شود... در هر حال، پیوسته در نگرانی و آشفتگی به‌سر می‌برد و به خود می‌پیچد. این حالات در کردار و گفتار و حرکات چشم و دست و پـایش نمایـان اسـت... (*پرتـوی از قـرآن*، ج٢ص٢٥٣). بنـابراین، عبارت «منشاء وسوسه وانگیزنده اوهام وتمنیـات»، اشـاره بـه‌همـین مطالب است. ظاهر این عبارت دلالـت بـر ایـن دارد کـه وی همـین احتمال را برگزیده است. بنابراین، این‌که مرحوم طالقانی آیه را مطابق فرهنگ اعراب جاهلی معنا کرده است، نسبت درسـتی نیـست. ثانیـاً: فرض مدخلیت شیطان و جن در بیماری صرع و اختلالات عصبی و روانی، با استناد آن به‌اسباب طبیعی منافات ندارد، زیرا تـأثیر اسـباب غیرطبیعی درحوادث طبیعی در طول اسباب و علل طبیعی است، نـه درعرض آنها، چنان‌که تاثیراراده الهی در پیدایش حوادث طبیعـی کـه قابل انکار نیست، به‌همین شیوه اسـت. حـضرتعالی شـاگرد مرحـوم مطهری هستید، طبعاً این اصل برای شما مسلم است که علم بـشری یعنی علم مستند به لابراتور و تجربه، حق اثبات دارد، نه حق نفی. علم می‌تواند بگوید: فلان عامل مادی در جنون ماثر است، اما حق نـدارد بگوید: عامل دیگری در جنون موثر نیست، و هیچ بعید نیست که در برخی از جنون‌ها عامل غیبی نیز موثر باشد، و به‌قول مرحـوم علامـه

طباطبایی «آنچه آیه بر آن دلالت دارد بیش از این نیست که دست‌کم بعضی از انواع دیوانگی مستند به مس جن است و استناد جنون به عللی چون شیطان، موجب ابطال علل طبیعی نیست، بلکه علل غیر طبیعی در طول علل طبیعی هستند نه در عرض آنها». از همه این‌ها بگذریم، مجموع آیه چندان معنی روشنی ندارد که آن را با علم ناسازگار بدانیم ویا بگوییم که وحی الهی با منطق مردم آن روز مردم، سخن گفته است. ۳) رجم شیطان با شهاب: گفته‌اید استاد شما علامه سید محمدحسین طباطبایی در تفسیر *المیزان* با صراحت و صداقت علمی تمام در تفسیر استراق سمع شیاطین ورانده شدن‌شان با شهاب‌های آسمانی (سوره صافات: ۱-۱۰) می‌گوید: «تفاسیر همه مفسران پیشین که مبتنی بر علم هیات قدیم و ظواهر آیات و روایات بوده، باطل است. امروزه بطلان آنها عینی ویقینی شده است». شگفتا در این گفتار علامه طباطبایی چه مشکلی است، جز این‌که برداشت مفسران از آیه ناصواب باشد، زیرا هیچ‌گاه نمی‌توان فهم بشری را در تمام موارد صحیح و استوار خواند. افزون بر این، یادآور شدیم، علم حق اثبات دارد نه نفی. این مسائل غیبی که شیاطین به‌وسیله شهاب‌ها از نفوذ درآسمان‌ها بازداشته می‌شوند، مساله غیبی است بالاخص در آنجا کلمه «الملا الاعلی» آمده است: «لَّایَسَّمَّعُونَ إِلَی الْمَلَإِ الْأَعْلَی وَيُقْذَفُونَ من كُلِّ جَانب» (صافات: ۸). قهرا این «مَلا اعلی» یَک مقام تجرد و برَتر از ماده اَستّ. طبعاً شهابی که برای طرد آنان مأمور است، مناسب مقام خود خواهد بود، و تفسیر علامه با توجه به این جملات که می‌گوید: «غرض ازآسمان به قرینه (الملااعلی) شاید عالم ملکوت باشد که مسکن ملائکه است» درست به‌نظر می‌رسد.

چند نصیحت پدرانه

۱. عزیزم شما در این نامه خـود، متجـاوز از ٤٠ بیـت از مولـوی و گاهی از غیر او نقل کرده‌اید و کوشش نموده‌اید که مقاصد خود را با مضامین اشعار او تطبیق دهید، ولی آیا شایـسته نبـود فـارغ‌التحـصیل دبیرستان علوی و شاگرد مطهری درباره تحقیق در حقیقت وحی بـه خود قرآن مراجعه کند و از خـود قـرآن ایـن مـسأله را بپرسـد و بـا استنطاق آیات، مشکل را حل کند؟ ۲. اگر من در نامه خود نوشـته‌ام «عواملی در کار است تا از شما بهره‌کشی کنند» مقصودم ایـن اسـت که سخنان جنابعالی در زمانی مطرح می‌شود که غرب و غربیان کمـر بر اهانت به پیامبر اکـرم(ص) بـسته‌انـد و مـصاحبه اول و دوم شـما درست در زمانی مطرح می‌شود که نشریات دانمارکی، کاریکاتورهای موهن بر ضد پیامبر اسلام را منشتر کرده‌اند، و نماینده ملحد پارلمـان هلند نیز می‌خواهد با نمایش فیلمی، قرآن را در انظار زشت و ناموجه جلوه دهد. ۳. در مصاحبه آمده است: من مایلم پس از بازگـشت بـه ایران در صورت امکان از حضرت آیت‌الله دعوت کنم تا در محیطـی امن و آرام، گفت و گـویی حـضوری صـورت پـذیرد. مـن از ایـن پیشنهاد بسیار خوشحالم، به نشانه آن‌که، آن مذاکره حضوری در خانه جناب آقای فاضل میبدی، به ابتکار مـن بـوده، همچنـان‌کـه دعـوت جنابعالی به دیـدار از موسـسه امـام صـادق(ع) بـه درخواسـت مـن صورت پذیرفت، اما من از مناظره به این معنی که خودنمایی نمایم و خویش را مطرح کنم، بـدورم، بلکـه آرزوی مـن ایـن اسـت کـه در محیطی که شما بپسندید، بحث و گفت و گوی علمـی را تـا روشـن شدن حقایق، ادامه دهیم. در پایان نامه خود آورده‌اید: به حکم وظیفه وجدانی از حضرت آیت‌الله می‌طلبم تا در مقابل انحرافـات علمـی و

اخلاقی نیز ساکت ننشینند و اگر ظلم و جفایی برمظلومی می‌رود، آرام نگیرند، و به پیمان خداوند با عالمان وفادار باشند و با جفاکاران هم‌سویی نکنند و در این طریق، مثال واسوه دیگران باشند. آیا این جمله‌ها، بی‌لطفی و بی‌حرمتی نسبت به این جانب نیست، کی ما با جفاکاران هم‌سو و هم کاسه بوده‌ایم؟! بنده هشتاد و اندی سال از عمرم می‌گذرد، از روزی که خود را شناختم جز با قلم و کتاب، تدریس و تبلیغ‌کاری نداشته‌ام و پیوسته حدیث پیامبر را گوشزد می‌کردم که «لن تقدس امه لم یوخذ للمظلوم حقه من الظالم غیر متعتع». ولی توجه داشته باشید که امروز ظلمی که بر رسول خدا و مسلمانان صورت می‌گیرد، در تاریخ سابقه نداشته است و دولت‌های ظالم و غاصب از یک سو برشخصیت رسول اکرم(ص) و تعلیمات بشردوستانه او می‌تازند و از سوی دیگر حقوق و آزادی‌های پیروان او را آشکارا زیر پا می‌گذارند. اکنون بیایید با هم عهد ببندیم که در این کار زار جانب مظلوم را بگیریم و با ستمگر درافتیم وحق مظلوم را بستانیم و با کمال افتحار از مظلوم دفاع کنیم.

قم ـ موسسه امام صادق(ع) جعفر سبحانی

نمایه

به نام خدا

از بیست و پنج سال پیش تا امروز راه بلندی را پیموده‌ام. ابتدا کلام خدا را عین کلام محمّد(ص) انگاشتم و با این جهش، برای حل مشکل کلام باری راهی نشان دادم و سپس با تامل بیشتر در کلام محمّد(ص) که در قران و حدیث تجلی و تبلور یافته است، دریافتم که گفتار قرآنی در دو بستر تکون یافته است: بستر دیالوگ و بستر رؤیا .

قرآن فرموده‌هایی یکسویه نیست که از بالا به پایین صادر شده باشد، بلکه گفتگویی‌ست دوسویه میان پیامبر و معاصرینش؛ اعمّ از مومنان و منکران، و اهل کتاب و امّیان، و در بطن جامعه و جهان‌بینی کهن و قبایلی، و به زبان عربی که از دل تاریخ و فرهنگ عربی برآمده و طاقت و ظرفیتی ویژه و محدود دارد. رؤیایی هم هست یعنی سمعی-بصری و گویشی-نمایشی‌ست و لذا تعبیر رؤیای محمّد بر آن صادق‌ترست تا کلام محمّد یا کلام خدا. و چون رؤیایی‌ست و صورت گری خیال محمّد را با خود دارد، محتاج تعبیرست .

این متن باید چنان خوانده شود که حقّاً کلام محمّد و از دهان او و محصول عقل و خیال اوست. چنین خواندن قرآن معنای تازه‌ای بدان می‌بخشد و بسیاری از مَجازات را حقیقت می‌کند و کثیری از ابهامات و شبهات را بی‌تکلف از آن می‌زداید، که کم ترین آنها شبهه جبر و اختیارست .

رؤیایی دانستن قرآن کوشش‌های مفسّران پیشین را نیز ارج می‌نهد که باب تأویل را گشودند و جهد و اجتهادی ناکام در حل معضلات تفسیری کردند و آشکار می‌کند که آنان هم در نیمه راه تعبیر بودند، هرچند بدان تفطن کافی نیافتند .

"بسط تجربه نبوی"، دنباله منطقی "قبض و بسط تئوریک شریعت" بود و اینک "کلام محمّد، رؤیای محمّد" ادامه منطقی آن دو است و بیان می‌کند که مهم ترین پیش‌فرض‌ها برای درک کلام محمّد پیش فرض‌های تعبیری‌ست.

قرآن نسبتی با رسول دارد که درآن نسبت، حضور سهمگین خدا فاعلیّت‌های دیگر را در حجاب برده است. اما نسبتی با ما دارد که درین نسبت اولا باید حضور پیامبر را حس کنیم و ثانیا حجاب از رخ دیگر فاعلیت‌ها برداریم و این وقتی فهمیده می‌شود که قرآن را چون تألیف مستقیم پیامبر بخوانیم و صنعت التفات را در سراپای آن جاری بدانیم.

این نکات فشرده با تأمل در اندیشه‌های نهفته درین کتاب آشکارتر خواهد شد و خواننده را بعون‌الله به درک صحیح‌تر و روشن‌تری از قرآن کریم رهنمون خواهد گشت. و کل میسّر لما خلق له. والله ولیّ التوفیق .

عبدالکریم سروش
مردادماه ۱۳۹۷


ISBN 978-0-244-13549-2



انتشارات صقراط